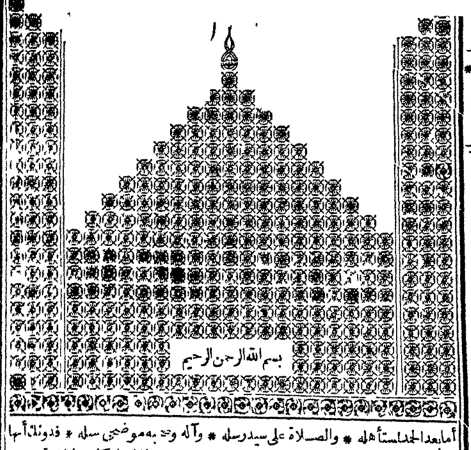
شرح العلامة المحقق الحبر الفهامة المدقق سعد الدين التفتازانى على العقائد النسفية للامام الهمام قدوة علماء الاسلام نجم الدين عمر النسفى نفع الله بعلومهما آمين

مذيلا بحاشية العلامة الخيالى ومعه هامشا بشرح العلامة العصام على الشرح المذكور

﴿ طبع على نفقة ملتزمه ﴾
﴿ حضرة الشيخ مصطفى البابى الحلبى واخويه بمصر ﴾



أما بعد الحمد لمستأهله * والصلاة على سيد رسله * وآله وصحبه موضحي سبله * فدونك أيها الساري هذا النبراس * كتاب فيه نور وهدى للناس * يرشدك الى المكامن الخفية من شرح العقائد النسفية * أمليته أوان الدعة * والاستراحة عن فتور المطالعة * سالكا فيه جادة الايجاز * من غير تعمية والغاز * وحين ما حمت حول الجنة * ورمت تزيين شينه وسينه * ألحقته الى خزانة من لا مثل له فى العلى * وله المثل الاعلى * الصاحب الاعظم * والدستور المعظم * بابه كعبة الحاجات يطوى اليه كل فج عميق * ويستقبله وجوه الآمال من كل بلد سحيق * باهت تيجان الوزارة بهامته * وحلل الامارة بقامته * ولى الايادى والنعم * ومربى أهل الفضل والحكم * آخذ أيدى العلماء والعلوم * ورافع ألوية الشرع ورسوم * حائز المآثر والمفاخر * وحاوى الرياسات الاول والاواخر * أول مدارج طبعه النقاد آخر مقامات نوع الانسان * وآخر معارج ذهنه الوقاد خارج عن طوق البشر بل عن حد الامكان

لو لم يدل الوهم صيت جلاله * ما حيل طيف خيال سامى حاله
ما طورة الديوان آصف عصره * وهو العزيز الامر فى اقباله
محمود أهل الفضل طرا كاسمه * وكفى به برهان حسن خصاله
بكماله فى الاوج بدر كامل * بحر محيط زاخر بنواله
فى كل علم عالم متبحر * فى فن حلم عالم بجماله
سحبان حى فى فصاحة لفظه * سعن [illegible] فى اوصاله
الصائب الافكار فى تدبيره * لشف الآراء فى أقواله
للناس يبذل ليس يمسك لفظه * فكأنما ألفاظه من ماله
يتزاحم الانوار فى وجناته * فكأنه متبرقع بفعاله

وهو الذى عم انعامه وفشا * الوزير الكبير محمود باشا * أوثد الله سرة العز بضيائه *

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله الذى دعانا الى دار السلام * باوضح سبيل هو دين الاسلام * وأرجح دليل هو خير الانام * بل هو أفضل الرسل الكرام * صاحب معجزة باقية على صفحة الايام * هى أفضل كتاب وأفصل خطاب وأفصح كلام * محمد النبى الامى عليه التحية والسلام * صلى الله تعالى عليه وعلى آله العظام * خير آل اليهم أحكام الشرائع والاحكام * وعلى صحبه الذين صحبهم الدين على أبلغ نظام * وحفظوا قواعد العقائد عن الانثلام (وبعد) فيقول العبد المتوسل الى الله المبين * القوى المتين * ابراهيم بن محمد بن عربشاه الاسفرائنى عصام الدين * فهذه فوائد بل موائد * قربت بها من أراد أن يطالع شرح العقائد * ويجمع زوائد عوائد هى أتم الزوائد * وهى التى تقود الى تدقيق النظر وتحديد البصر نعم القائد * ولشوارد أبكار الفكر حبذا الصائد * جمعت صراح العقليات * المطابقة لصحاح النقليات * فهيا عوائد لمن اعتاد الارتداع عن الخيالات والوهميات * وجعل شيخ الاسلام للاصول والعقائد عقله الوافى بالاتصال بالمبدأ الفياض * وذهنه الصافى عن كدر الاهمال بالاعتمال والارتياض * وكأنه شربه من أنهار خمسة صافية ليس لها سادس ولا يركب لتحصيل نفائس الآراء وفوائد المعانى الابحر آبادى *

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته * المتقدس في نعوت الجبروت

ورفع علم العلم بالائه * ولا زال مورد افضاله مامد المأرب * يوجد عليه اقدام لناس يستفتون منه المطالب * فان رفعه الى ممالك القبول * فقد سعد كوكب الامل في برج شرف الحصول * والله ولى الاعانة وكفى به وكيلا * قال الشارح النحرير * عامله الله بلطفه الخطير * بعد ماتيمن بالبسملة (الحمد لله) أقول في تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء باسلوب الكتاب المجيد وعمل بما شاع بل وقع عليه الاجماع واستثال لحديثى الابتداء وما يتوهم من تعارضهما فمدفوع اما بحمل الابتداء على العرفى الممتد أو بحمل أحدهما على الحقيقى والآخر على الاضافى كما هو المشهور ولك أن تجعل الباء في الحديثين للاستعانة ولا شك ان الاستعانة بشئ لا تنافى الاستعانة بشئ آخر أو للملابسة ولا ريب في ان الملابسة تعم وقوع الابتداء بالشئ على وجه الجزئية وبذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز أن يجعل أحدهما جزأ ويذكر الآخر قبله بدون فصل فيكون الابتداء ملابسا بهما (قوله المتوحد بجلال ذاته) الظاهر ان الباء صلة التوحد يقال توحد

فيالك وهذه المائدة الشريفة الموضوعة للكرام * لو لم تصف أنهارك عن قذى الاوهام * ولم يغلب على نهارك ضوء مصابيح اسحارك المنورة للظلام * ولم يتسخروهمك لعقالك وفى ملك الجامع فضالك ولم تكن من فضلاء الانام * فان للكلام هنالك درجات أخرى * بل هو أحرى بان يتلو شاهده سبحان الذى أسرى * اللهم كما أنعمت أدم * وكما أسست أتم * فما السنا الا المظاهر * وليس عنا ما يسند الينا في الظاهر * انصرنا يا ناصر واعطنا أوفر من كل وافر * وكما أدخلتنا في الدنيا مسافرا أخرجنا عنها كالمسافر * قال الشارح ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ متبركا ببركاته ثم قال (الحمد لله المتوحد بجلال ذاته) اقتداء بكتاب الله عز وجل وبعض سوره وعملا بروايتين مشهورتين لحديث الابتداء حيث جاء في رواية كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع أى قليل البركة وفى أخرى كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع وعملا بما شاع بين أئمة دوى وهو في غاية الارتفاع وما يتوهم من أنه لا يمكن الجمع بين الروايتين لتنافى الابتدائين أمرين فيندفع بأن التنافى بين الابتدائين الحقيقيين دون الاضافيين كما فيما نحن فيه اذ ابتداء الامر المتبرك فيه انما يكون حقيقيا بأول أجزاء البسملة والابتداء بالاضافة الى المتبرك فيه ثابت لهما الا ان الاشهر ان الابتداء بالبسملة حقيقى وبالحمد اضافى لانه غير مطابق الواقع الكتاب وقد يؤول الحديث بجعل وتقديم البسملة لتقدمه في الباء للاستعانة أو الملابسة ولا استحالة في الابتداء بشئ باستعانة أمرين أو مع ملابسة أمرين وملابسة الابتداء بهما يجوز أن يتحقق في الامور القولية بان يجعل أحدهما جزأ أول والآخر خارجا عنها مذكورا قبلها بلا فصل وفى الامور الفعلية بان يقارن أحدهما الجزء الاول من الفعل والآخر يتقدمها بلا فصل ورد الاول بان جعل الباء للاستعانة ينافى جعل شئ منهما جزأ من المبتدأ اذ لا يكون جزء الشئ آلة له فلم يكن أرباب التأليف عاملين بالحديثين حيث جعلوهما جزأين من تأليفاتهم كما هو الظاهر وكذا لا يتحقق الابتداء مع الملابسة بهما اذا جعلا جزأين بل الابتداء باحدهما مع التلبس به وهو ما جعل منهما جزأ أول ويمكن دفعه بان العمل بالحديث ليس الا العمل بما يحتمله فمن جعلهما جزأين جعل الابتداء في الحديث اضافيا والباء صلة الابتداء ومن جعل الباء للملابسة أو للآلة يجعلهما خارجين أو أحدهما جزأ (قال الشارح المتوحد بجلال ذاته) جاء توحد بمعنى بقى واحدا ذكره القاموس وتوحد بالربوبية وتوحد فلان برأيه استقل به ذكره الاساس وتوحده الله تعالى بعصمته عصمه بنفسه ولم يكله الى غيره ذكره الصحاح وغيره والظاهر ان التركيب من قبيل الثانى والتوحد لوصف عدم مشاركة موصوف آخر فيه والمتوحد بالفعل عدم مشاركة فاعل آخر فتوحده بجلال الذات اختصاص جلال الذات به * ولك أن تجعل التركيب من قبيل الاول بجعل الباء في قوله بجلال ذاته للملابسة ومن الثالث أى المتوحد للاشياء بخلقه تعالى بسبب جلال ذاته وكمال صفاته فلم يشاركه في ملكه خالق * ففيه رد على من قال العباد خالقون لافعالهم ومن قال معنى التوحد بجلال الذات ان جلال ذاته ليس له من غيره فلا تساعده العبارة * فان قلت كل أحد متوحد بصفته اذ لا تقوم صفته بغيره * قلت المراد التوحد بنوع صفته وقد يجاب بان المراد التوحد بالصفات المتناهية في الكمال بمعنى انها ليست لغيره واضافة الصفة اليه تعالى بعد ربطه بالتوحد لانه في الواقع له تعالى كما قال علامة الرجل لحيته يقال في وصفه بالتوحد بذاته الجليلة رد على المعتزلة حيث حكموا بأن الاشياء والواجب متشاركة في الماهية متميزة بالاحوال والاوصاف وهذا انما يصح لو أريد بالذات الماهية وأما لو أريد ما يقابل الصفة فلا والمراد بجلال الذات الذات الجليلة حتى كأنه عين الجلال على طبق كمال الصفات وقد جعل المحمود متوحدا بجلال الذات وكمال الصفات قصدا الى حصر شحة في حمد الذاتى والعرضى فيه تقريرا لتخصص الحمد به (قال الشارح المتقدس) أى المتطهر يقال تقدس أى تطهر (في نعوت الجبروت) أى في أوصاف الكبر أى أوصاف تستلزم الكبر وهو الرفعة في الشرف والعظمة

(عن شوائب النقص وسماته) أى علاماته ومقابلة النعوت بشوائب النقص وسماته تفيد التعميم أى كل نعت له برىء عن شائبة نقص وسماته فلا يرد ان التقدس عن الشوائب لا يستلزم التنزه مطلقا فالاولى ترك صيغة الجمع وما أحسن هاتين الفقرتين قد قارن فى كل منهما النفى بالاثبات فجمعت بين الصفات السلبية والايجابية مع تقدم النفى على طبق كلمة التوحيد فان التوحد فى الذات الجليلة والصفات الكمالية ينفى الشريك فى هذه الامور وكذا التقدس فى نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته يتضمن نفى النقص وعلاماته فى نعوت الجبروت واثباتها (قول الشارح والصلاة) دعاء بنزول كل رحمة على نبيه ولا يلزم منه حرمان غيره عن الرحمة لان ما ينزل عليه يعود الى غيره لانه رحمة للعالمين (وقوله المؤيد) اما على صيغة اسم المفعول كما هو المشهور أى المنصور فى دعوى الرسالة أو على صيغة اسم الفاعل أى الناصر دعواه وانما جعل الحجج مؤيدات مبالغة فى وضوح نبوته الى حد لا يحتاج معه الى اثبات وتكون الحجج الدالة عليها مؤيدات لها ولما كان فى جعل الحجج مؤيدات ايهام ضعفها دفعه بوصفها بالسطوع ولا شبهة ان الحجج هى المعجزات والبينات الانبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان البينة هو الشاهد واضافة الساطع الى الحجج اما من اضافة البعض الى الكل أو الصفة الى الموصوف والظاهر سواطع حججه وواضحات بيناته وضمير حججه بظاهره الى محمد عليه الصلاة والسلام ويحتمل الرجوع اليه تعالى قيل لو رجع الى الله تعالى لأفاد ان آياته عليه السلام أعظم من آيات سائر الانبياء وفيه بحث (قوله وعلى آله وأصحابه) أعاد كلمة على ردا على الشيعة حيث حكموا بمنع الفصل بين النبى عليه السلام وآله بكلمة على شرعا ونقلوا فى ذلك أثرا والآل جاء بمعنى أهل البيت وهو ٤ المشهور فى كلمة الصلاة وجاء بمعنى الاتباع ويحتمله المقام فذكر أصحابه تخصيص بعد التعميم فان الاصحاب الذين لاقوا النبى عليه الصلاة والسلام داخلون فيه (وقوله هداة طريق الحق وحماته) اما وصف للآل والاصحاب أو الاول للاول والثانى للثانى * ووصف الاصحاب بالهداة على طبق قوله عليه الصلاة والسلام أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم (قوله وبعد) أى أما بعد بدليل الفاء واما هذه لمجرد التأكيد فانها تكون لمجرد التأكيد كما تكون للتأكيد والتفصيل صرح بذلك الرضى فلا حاجة الى تكلف التمحل لتقدير التفصيل والاجمال * وقيل الفاء لتوهم اما وكل من تقدير أما الاساس وتوهمه وان صرح بهما سيد المحققين وتبعه من جاء بعده محل نظر لان الرضى صرح بأن تقدير أما مشروط بكون ما بعد الفاء أمرا أو نهيا وما قبلها منصوبا به أو بمفسر به فتأمل * فالتوجيه الوجيه للفاء انه لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكر سيبويه فى زيد حين لقيته فانا أكرمته وجعل الرضى قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون منه ولا اشكال لعطف هذا الكلام على الحمد والصلاة مع انهما جملتان انشائيتان لان هذه الجمل أيضا تحتمل الانشاء بان يكون الغرض منها مدح العلم والمختصر أو لان الكلام مبنى على عطف القصة على القصة ومنهم من قال الواو عوض من اما وليست بعاطفة (قوله فان مبنى علم الشرائع والاحكام وأساس قواعد عقائد الاسلام) أول مبنى علم الشرائع والاحكام أولا وبالذات وهو المتبادر من العبارة ليس الا المسائل الكلامية وهى بعض علم الكلام وأس البعض الآخر منه وهو الموضوع والمبادى فبنى تلك المسائل التى عنيت بقوله قواعد عقائد الاسلام فضم مع المبنى أساس قواعد عقائد الاسلام ليصح قوله هو علم التوحيد والصفات جريا على كون الكلام عبارة عن المسائل والمبادى والموضوع لانه أنسب بمقام الترغيب الى العلم * ووجه آخر هو ان المراد بعلم الشرائع والاحكام معرفة الشرائع والاحكام الجزئية التى تحدث آنا فآنا لواحد واحد من المكلفين وبعقائد الاسلام العقائد القائمة بآحاد أهل الاسلام واضافة القواعد اليها بيانية لانها مبانى الاعمال اذ لا تصح بدونها * ولا شك ان مبنى المعرفة المذكورة والعقائد المذكورة علم الكلام اذ العقائد انما تصح بالعرض عليها ولانها والاحكام الجزئية انما تثبت وتحقق بها لانها فرع ثبوت الحاكم والرسول قال فى شرح المواقف الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان أحدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية واصلية وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها والثانى ما يقصد

عن شوائب النقص وسماته * والصلاة على نبيه محمد المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته * وعلى آله وأصحابه هداة طريق الحق وحماته ﴿وبعد﴾ فان مبنى علم الشرائع والاحكام * وأساس قواعد عقائد الاسلام *

برأيه أى تفرد واستقل فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير فى جلال الذات أو الذات الجليلة على تدرج حصول الصورة ويحتمل أن تكون للملابسة فحينئذ صيغة التفعل اما للصيرورة بدون صنع كقولهم تحجر الطين أى صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير ومنه التكون والتولد واما للتكلف ولما استحال فى شأنه تعالى يحمل على الكمال كما قيل فى المتكبر ونحوه فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية أو الكاملة مع ملابسة جلال الذات (قوله بساطع حججه) الاولى كون الضمير لله تعالى ليفيد ان آية نبينا أعظم من آيات سائر الانبياء ويجوز أن يكون لمحمد فساطع حججه من قبيل اخلاق ثيابه (قوله وبعد فان) هذه الفاء اما على توهم اما أو على تقديرها فى نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف على انه لا منع من اجتماع الواو مع اما كما وقع فى عبارة المفتاح فى أواخر فن البيان (قوله وأساس قواعد عقائد الاسلام) القواعد جمع قاعدة وهى

به العمل وهذه تسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهريه وقد دون علم الفقه لها وقيل المراد بقواعد عقائد الاسلام الكتاب والسنة لان العقائد يجب أن تستفاد من الشرع ليعتد بها ويتوقف ثبوتهما على المسائل الكلامية ولا دور لان الكلام مبنى الكتاب والسنة ثبوتا وهما مبناه اعتدادا ويتجه عليه ان كونه مبنى علم الشرائع والاحكام أيضا ليس الا باعتبار كونه مبنى الكتاب والسنة فالفقرة الثانية تكرار للاولى * ويجاب عنه بانه ترق فى المدح فان كونه مبنى الكتاب والسنة واضح من الثانية دون الاولى لانه من لوازم مفهومها وليس مقصودا من حاق اللفظ فيها كما فى الثانية * والاوجه أن يقال يستفاد من الاولى انه مبنى العلم ومن الثانية انه مبنى الاعتقاد وان كان جهة كونه مبنى الامرين واحدة فأين الثانية من الاولى * وقيل قواعد العقائد أدلتها التفصيلية وعلم الكلام مبناه لان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار (قوله هو علم التوحيد والصفات) يعنى العلم المتعلق بالتوحيد والصفات وهو كلام أهل السنة فان المعتزلة للغلو فى التوحيد نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف وللتنبيه على ارادة المعنى الاضافى قال (الموسوم بالكلام) لئلا تنصرف العبارة الى المعنى العلمى فتفوت هذه الدقيقة اذ تخصيص الوسم بالكلام يفيد انه لم يقصد بعلم التوحيد والصفات الوسم وهذا أحسن مما قيل انه نبه على ان الوسم بالثانى أشهر على ان فيه انه يوهم ان الوسم بالاول أشهر حتى لم يحتج فيه الى التصريح بالوسم (وقوله المنجى) صفة ثابتة لعلم التوحيد والصفات وفيه تعريض بالحكمة النافية للصفات وبكلام نفاة الصفة (وغياهب الشكوك) شدائد ظلماتها ولا شك ان ٥ ظلمات الشك أشد من ظلمة الوهم وقد ضمن اضافة الغيهب الى الشك واضافة الظلمة الى الوهم تشبيه العلم بالنور والجهل بالظلمة وكلا التشبيهين شائعان والمراد بالشك والوهم اما معناهما أو الادلة الضعيفة المبنية عليها المذاهب الضعيفة * فان قلت من العقائد السمعيات التى لا طريق لها الا السمع والسمع قد لا يفيد اليقين فكيف يكون فى الكلام نجاة عن ظلمة الوهم * قلت الوهم ظلمة فى اليقينيات دون الظنيات (قوله وان المختصر) سماه مختصرا لا لانه اختصر من كتاب كالتلخيص بالنسبة الى المفتاح ومختصر ابن الحاجب بالنسبة الى المنتهى بل لانه اختصر فيه المسائل المدللة المفصلة فيها الخلاف المحالنين عن الادلة والاختلاف واقتصر على ايرادها ولك أن تجعله من قبيل سبحان الذى عظم جسم الفيل وصغر جسم البعوض ووجه تسميته بالعقائد انها عقائد صرفة بخلاف الكتب المبسوطة فانها ممتزجة من الخلافيات والمبادى مما ليس بعقائد بل وسائل الى العقائد والاجتناب عن الفواسد (وقوله قدوه) بمعنى المقتدى به واضافة العلماء الى الاسلام من اضافة اسم الفاعل الى المفعول أو اضافة الجزء الى الكل كما لا يخفى على أهله واضافة النجم الى الملة والدين أما اضافة النجم الى مقره ففيه تشبيه الملة والدين بالسماء فى العلو والشرف ومدح النجم بالاستقرار فيه أو اضافته الى ما يستضىء منه ففيه مدحه بأنه يضىء الملة والدين أو اضافته الى الطريق فان النجم يسلك به الطريق الذى ليس بواضح ففيه مدحه بانه المقتدى فى الدين يتمسك به فى سلوكه * والملة والدين متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فان الملة من الاملال بمعنى الكتابة صار اسما للدين من حيث انه يكتب * والدين الطاعة صار اسما له من حيث انه يطاع والكتابة شعار العلماء والاطاعة شعار الاتقياء ففى اضافة النجم الى العبارتين تلويح بانه جمع بين العلم والتقوى وصار فيهما المقتدى به * ودار السلام الجنة سميت بها لسلامة أهلها من الاعراض والامراض ولانهم يخاطبون فيها بالتحية هى سلام عليكم طبتم * ويحتمل أن يكون من قبيل بيت الله جعلت دار الله تشريفا وتكريما لها فالسلام المضافة هى اليه من أسمائه تعالى أو أضيفت الى الله تعالى لانه كما يرى الرجل فى داره يرى المؤمنون ربهم فيها والاخير من تحف الفقير (وقوله من هذا الفن) بيان لغرر الفرائد ودرر الفوائد قدم عليها رعاية للسجع وفيه تقديم الحال على ذى الحال المجرور وكأنه رجح مذهب الكوفى لقوة شاهده والغرر جمع غرة وهى فى الاصل بياض فى جبهة الفرس فوق الدرهم اشتهرت فى كل شريف واضح والفرائد جمع فريدة وهى الدرة الكبيرة الثمينة

هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام * المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام * وان المختصر المسمى بالعقائد للامام الهمام * قدوة علماء الاسلام * نجم الملة والدين عمر النسفى * أعلى الله درجته فى دار السلام * يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد * ودرر الفوائد *

الاساس وأساس العقائد الاسلاميه هو الكتاب والسنة لان العقائد يجب أن تستفاد من الشرع ليعتد بها وهما يتوقفان على المسائل الكلاميه ففى هذه التوريه ترق فى المدح لشمول الاولى للكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن أن يقال أساس العقائد أدلتها التفصيلية وهى تتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار (قوله هو علم التوحيد والصفات) أى علم يعرف به ذلك فالمراد هو المعنى الاضافى ويمكن أن يراد المعنى اللقبى فنسبة الوسم الى الكلام لكونه أشهر وقوله المنجى عن غياهب الشكوك اشارة الى فائدة من فوائده والغيهب ما اشتد سواده فلرجحان الشك على الوهم أضاف الغيهب اليه والظلمة المطلقة الى الوهم (قوله نجم الملة والدين) هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها تطاع دين ومن حيث انها تملى وتكتب ملة والاملال هو بمعنى الاملا وقيل من حيث انها يجتمع عليها ملة (قوله فى دار السلام) أى الجنة سميت بها السلامة أهلها من كل ألم وآفة ولان خزنة

سميت فريدة لانفرادها في الصدف أو ظرف الصبر في على ما قيل أو لانفرادها في بلد أو اقليم أو لانفراد مالكه كذلك على ما العقل عليه دليل والدرر جمع درة والفوائد جمع فائدة وهي ما اكتسبته من علم أو مال وجعل المقاصد العلمية فوائد يصح بكلا الاعتبارين بعد جعلها درراو فوائد وقد جعل الفن بحرا يستخرج منه الدرر في ضمن جعل ما في مختصره درراو فوائد (وقوله في ضمن فصول) يعني به في ضمن عبارات أخذا من فصل الخطاب سماها فصولا اما لانها تفصل بين الحق والباطل أو لانها تفيد معانيها مفصلة عن غيرها متميزة غير ملتبسة به على الوجهين اللذين ذكرا في توجيه فصل الخطاب والاول هنالك الراجح المستطاب ليكون قوله واثناء نصوص افادة لا اعادة وقوله هي للدين قواعد صفة لفصول بوصف مدلولاتها أو الضمير للدرر فالجملة حالية لكنها خالية عن الواو ولا يخفى على ذكي لطافة اضافة الجواهر الى اليقين فانه لا محالة لكل عرض جوهر والفصوص جمع فص للخاتم وهو مثلث وجعل الجوهري الكسر لحنا وطعنه القاموس بأنه وهم طعنا (والتهذيب) التنقية والاصلاح وتنقيح الشعر تهذيبه (وتبيين المعضلات) وهي مشكلات لا يهتدى لوجه حلها من داء عضال يعجز الطبيب عن معالجته يكون على وجهين بأن يؤتى على حلها أو تشييد أركانها وتوضيح بيانها (وقوله مع توجيه للكلام في تنقيح) يحتمل وجهين أحدهما توجيه منقح أحاط به التنقيح وثانيهما توجيه في ضمن التنقيح أي تنقيحه بحيث صار موجها وكذا قوله (وتنبيه على المرام في توضيح) يحتمل ارادة تنبيه في غاية الوضوح وارادة التنبيه على المراد في ضمن التوضيح بمعنى لم يأت بتوضيح لا يفيد بأن يكون توضيح الواضح بل بتوضيح لولم يكن لبقي المرام خفيا غير لائح ونب الشيء بالكسر عاقبته والكشح الجنب وطي الكشح عن الشيء كناية عن الاحتراز عنه ٦ والظاهر انه أراد بالاملال ما هو لازم الاطالة والارجح أن يحمل على املال يلزم الايجاز المخل حيث لا يفهم المعنى * والتجافي التجاوز والاقتصاد ما بين الافراط والتفريط والاطناب يقابل الايجاز والاخلال يقابل الاطالة فكأنه وضع الاخلال مقام الايجاز رعاية للسجع ففاته رعاية جانب المعنى لرعاية جانب اللفظ والاطناب بدل من طرفي الاقتصاد بدل البعض من الكل والاخلال عطف عليه * وقيل ملاحظة العطف سابقة على الابدال فالمجموع بدل الكل من الكل من الطرفين فكان يستحق اعرابا واحدا الا انهما اعربا بعل الطرفين لتعددهما في حكم مجموعين والاوجه أن يقال أجرى الاعراب على كل منهما للشارح مع ان المجموع مستحق لاعراب واحد لان كلا منهما قابل للاعراب ففي اعراب أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح كما قالوا في اعراب جاءني القوم واحدا واحدا حيث أعرب واحدا واحدا اعرابين مع ان المجموع حال واحد (والرشاد) بالفتح الاهتداء والمراد بنيل العصمة نيل العصمة عن الخطا كما هو اللائق بمقام التصنيف ويحتمل ان يراد نيل العصمة في الدين يعني ليس اعتمادنا على الكلام بل على الله تعالى (والسداد) بالفتح الصواب من القول والفعل (قوله وهو حسبي ونعم الوكيل) هذا الترتيب مما أورد عليه الشارح ان فيه عطف الانشاء على الخبر حيث قال عطف نعم الوكيل وهو انشاء على حسبي بتأويله بمحسبي وهو خبر أو على جملة وهو حسبي ورده السيد السند بوجوه * أما أولا فبأنه عطف على حسبي بلا تأويله بجملة حتى يكون خبرا اذ يجوز عطف الجملة التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس * وأما ثانيا فبأنه يجوز عطف الانشاء على الخبر فيما له محل من الاعراب يدل عليه قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل قطعا اذ ليس الواو من المحكي اذ لا اجمال العطف في المحكي بل هي للحاكي * وأما ثالثا فبأنه يجوز عطف ونعم الوكيل بتقدير وهو نعم الوكيل على جملة وهو حسبي لانه حينئذ جملة خبرية منعلق خبرها جملة انشائية لا انشائية بتقديره ومقول في حقه نعم الوكيل اذ الانشاء لا يقع خبرا لمبتدأ الا بهذا التأويل كما هو المشهور المطابق للمعقول * واعترض على الثاني من وجوه بأن نعم الوكيل في الآية يصح أن يكون عطفا على حسبنا أو على حسبنا الله بتقدير وهو نعم الوكيل فكيف يجزم بأنه ليس العطف من المحكي * ويمكن دفعه بأنه ليس يعترض أن يدفع عن نفسه صحة العطف في الآية بذلك لانه لو اعترف به لم يكن لاعتراضه موقع * ويمكن أن يزاد في الوجوه ان نعم الوكيل عطف على حسبي بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل اذ المعطوف على الخبر في حكم الخبر فكما يجب في جعل الانشاء خبرا بهذا التأويل يجب في عطفه عليه

في ضمن فصول * هي للدين قواعد وأصول * واثناء نصوص * هي اليقين جواهر وفصوص * مع غاية من التنقيح والتهذيب * ونهاية من حسن التنظيم والترتيب * فحاولت أن أشرحه شرحا يفصل مجملاته * ويبين معضلاته * وينشر مطوياته * ويظهر مكنوناته * مع توجيه للكلام في تنقيح * وتنبيه على المرام في توضيح * وتحقيق للمسائل غب تقرير * وتدقيق للدلائل اثر تحرير * وتفسير للمقاصد بعد تمهيد * وتكثير للفوائد مع تجريد * طاويا كشح المقال * عن الاطالة والاملال * ومتجافيا عن طرفي الاقتصاد * الاطناب والاخلال * والله الهادي الى سبيل الرشاد * والمسؤل لنيل العصمة والسداد * وهو حسبي ونعم الوكيل

الجنة تقول لاهلها سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين ولان السلام اسم من أسمائه تعالى واضيف اليه تشريفا ومعنى هذا الاسم هو الذي منه وبه السلامة فوجه تخصيص هذا الاسم بالاضافة ظاهر (قوله طاويا كشح المقال) الكشح الجنب وطي الكشح كناية عن الاعراض (قوله الاطناب والاخلال) بالجر وهما بدل من الطرفين أو بيان لهما ولما تعدد المتبوع معنى أجرى الاعراب على كل منهما ويجوز رفعهما على انهما خبر مبتدأ محذوف (قوله وهو حسبي ونعم الوكيل) رد

الخبر أيضا ويجاز يدانه عطف على جملة وهو حسبي وهو لانشاء التوكل وينتقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهادى الى سبيل الرشاد ويحتاج الى جعله الانشاء المدح وبعد ان ينتقل الكلام الى عطفه على قوله فخاوات وجعله انشاء مدح لشرحه بعيد اجدا (قوله اعلم ان الاحكام الشرعية) لايخفى انه ينبغى أن يراد بالحكم هنا ماسيأخذه فى تعريف الفقه وقد حقق فى التلويح ان المراد بالحكم فى تعريف الفقه نسبة أمر الى آخر ايجابا أوسلبا وحمله على الحكم المنطقى المسمى بالتصديق فاسد وعلى الحكم المتداول بين الاصوليين وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير تعسف نشأ من صاحب التوضيح فنحن نقتصر على تفسير الحكم بالاسناد المذكور ونعرض عن التفصيل الذى لايليق بهذا المقام فان أردت التفصيل فعليك بالتلويح فان المقام مقام الاختصار والتنقيح * والمراد بالشرعى ماؤخذ من الشرع لامايتوقف على الشرع والالم يصح جعل العلم المتعلق بها مقسما العلم التوحيد والصفات واحترز به عن الاحكام المتعلقة بكيفية العمل المأخوذة لامن الشرع كالاحكام الطبية والنحوية الى غير ذلك لئلا يدخل العلم بها فى علم الشرائع والاحكام وعن الاحكام النظرية الغير الشرعية لئلا يدخل العلم بها فى علم التوحيد والصفات والمراد بالتعلق بكيفية العمل انها نسب بين الاعمال وأحوالها التى هى كيفيات وأوصاف لها تذكر فى الجواب عن السؤال عن العمل بكيف والمراد بالتعلق بالاعتقاد انه ليس القصد الى هذه الاحكام الا الاعتقاد بها * وانما اختار فى تعيين الفقه المعرض بطرفى أحكامه وفى تعيين الكلام المعترض بالاعتقاد الذى هو الغرض من تدوينه لان نظر ور كون الاول فرعية وعملية وكون الثانى أصلية واعتقادية دائر على هذا المعترض بهما وتسمية الاولى فرعية امالانها فروع الثانية ثبوتا أواعتدادا اذلاعمل لعامل بدون اعتقاد صحيح واما لان القصد الى العلم بها فرع القصد الى العمل بها حتى لولم يكن قصد العمل بها لم يكن العلم بها ملتفتا اليه ولذا لغو الفقه فى الآخرة دون الكلام * وقس عليه تسمية الثانية أصلية واحفظ الوجه الثانى فانه من المبدعات * وينبغى أن يراد بما يتعلق بالاعتقاد ما لايشمل التصوف وعلم الاخلاق حتى يصح قوله وتسمى أصلية واعتقادية لان التصوف يحصل بالكشف المفترع على العمل فلا يكون أصلية وعلم الاخلاق لايتوقف عليه علم الشرائع والاحكام الا أن يقال علم الاخلاق ليس المقصود منه الاعتقاد بل هو تحصيل الخلق وبالجملة انما تل منها ومنها ولم قل ما وامالعدم انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره * ونقل عن الشارح ان المحكوم عليه فى قوله منها ما يتعلق الخ كلمة منها لاما يتعلق كما هو المشهور اذ المقصود بالافادة حال أبعاض الاحكام لاحال ما يتعلق وانه بعض الاحكام الشرعية وجعل من التبعيضية محكوما عليها واسما مما يخرجه الشارح من القوة الى الفعل صرح به فى شرح الكشاف (قال والعلم المتعلق بالاولى) اما بمعنى اليقين أو الملكة فان العلم يطلق عليهما واما ان الفقه من الظنيات فكيف يطلق عليه العلم فمفروغ عنه فى كتب أصول الفقه وليس المنفى عنه هو منا من الفقه وبارادة اليقين خرج التقليد فانه لايسمى علم الشرائع والاحكام ولا يطلق العالم على المقلد لكن يرد علم الله تعالى وعلم جبريل والرسول مع القاطع انه ليس من الفقه والعلم بما هو من ضروريات الدين كالعلم بوجوب الصلاة ونظائره مما يستوى فى معرفته المبتدئ وغيره على مذهب الشافعية فانه لايسمى فقها

* اعلم * أن الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى

الشارح فى بعض كتبه هذا العطف بان الجملة الثانية انشائية فلا تعطف على الاولى الاخبارية وكذا على حسبى باعتبار تضمنه معنى يحسبنى لانه خبر أيضا ويرد عليه ان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل لا الاخبار عنه تعالى بانه كاف وهو ظاهر وأيضا يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية ورده بعض الفضلاء أيضا بانه يجوز أن يقدر مبتدأ فى المعطوف بقرينة المعطوف عليه أى وهو نعم الوكيل فتكون اخبارية كالاولى ثم قال وأيضا يجوز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ويدل عليه قطعا قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل لان هذه الواو من الحكاية لامن المحكى اذ لامجال للعطف فيه الا بتأويل بعيد لايلتفت اليه وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل وليس هذا اقتصاصا بعد السؤال لحسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجهله ويرد عليه انه يحتمل أن يكون الواو فى الآية من المحكى بتقدير المبتدا فى المعطوف أو عطفه على الخبر المقدم ثم ان حسن المثال المذكور بدون التقدير ممنوع وبعد تقدير المبتدا فى المعطوف يكون اخبارا كالمعطوف عليه (قوله اعلم أن الاحكام الشرعية) للحكم معان ثلاثة نسبة أمر الى آخر ايجابا أوسلبا وادراك وقوع النسبة أولا وقوعها وخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير كالوجوب والاباحة ونحوهما وهذا الاخير غير مراد هنا لانه وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام فى العلم بالوجوب واخواته واستدراك قيد الشرعية اللهم الا أن يحمل على التجريد فى الاول أو التأكيد فى الثانى أو يجعل التعريف للحكم الشرعى فالمراد اما المعنى الاول ووجهه ظاهر أو الثانى فحينئذ يجعل العلم عبارة عن المسائل أو الملكة وعلى التقديرين معنى الشرعية ماؤخذ من الشرع لامايتوقف عليه لان وجوده تعالى ووحدته مثلا لاتتوقف على الشرع لكن الاحكام الاعتقادية انما يعتد بها اذا أخذت من الشرع (قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل) ان أريد به مطلق التعلق فالامر ظاهر وانما

عندهم ولا يبعد أن يفرق بين علم الشرائع والاحكام وبين الفقه فيجعل الاول أعم لكن في جعله في مقابلة علم التوحيد والصفات نوع
اباء عنه وكما انه يسمى العلم المتعلق بها علم الشرائع والاحكام كذلك يسمى المسائل به ويحمله للعلم المتعلق بها لان المسئلة تتعلق بالحكم
تعلق الكل بالجزء (قوله يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا
اليها) فيه نشر على ترتيب اللف ومعنى انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ان شيأ منها لا يستفاد الا من جهة الشرع بخلاف الثانية فان
بعضا منها قد يستفاد من العقل والا فمجموع الثانية أيضا لا يستفاد الا من جهة الشرع وأما تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام
لانها التي يتداولها القضاة والحكام وساغ أن يرجع فيها اليهم أهل الاسلام هذا فنقول وبالله التوفيق الاشبه ان تسميته علم الشرائع
والاحكام لانه علم يختلف فيه الشرائع باختلاف الامم والانبياء والاحكام كذلك بخلاف علم التوحيد والصفات فانه لا تختلف بذلك فيه
الاديان وأحكامها واختلاف الفرق فيه لعدم الاطلاع على ما هو حكم الله تعالى لا لاختلاف أحكام الله تعالى (قوله وبالثانية علم التوحيد
والصفات) من قبيل العطف على معمولي عامل بين مختلفين على مذهب من جوزه مطلقا الا على مذهب من جوزه بشرط أن يكون
المعمول الاول مجرورا لان المعمول الاول ٨ هنا مجموع الجار والمجرور لا المجرور فقط كما في قولهم في الدار زيد والحجرة عمرو ويرد
عليه ان مما يتعلق بالاعتقاد وعده
الشارح في التلويح من الاحكام
الاعتقادية الاصلية قولهم الاجماع
حجة ولا خفاء في انه من علم الاصول
فبيان علم التوحيد والصفات غير
مانع وأجيب عنه بان هذا الحكم
من حيث انه يتوسل به الى استنباط
الحكم الشرعي من الاجماع من
الاصول وحينئذ ليس مما يتعلق
بالاعتقاد ومن حيث يجب الاعتقاد
بكونه حجة وان من لا يعتقد كونه
حجة يخرج عن الاسلام من
مسائل علم التوحيد والصفات
وبهذا الاعتبار هو مما يتعلق
بالاعتقاد وبهذا تبين ان من
مسائل الاصول ما هو من الاحكام
الشرعية لان حجية الاجماع مما
يؤخذ من الشرع وواسطة بين
ما يتعلق بكيفية العمل وبين
ما يتعلق بالاعتقاد ومن موجبات عدم حصر الاحكام الشرعية فيهما وان من قال الاصول ليس أحكاما شرعية يعني الوجودية
المأخوذة من الشرع فلا يكون واسطة فقد غفل (قوله لما ان ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده) نبه على التفاوت بين علم الشرائع
والاحكام ومباحث التوحيد والصفات بايراد الضمير في الاول واسم الاشارة في الثاني للتنبيه على فضله بالتعظيم المستفاد من بعده وكلا
الحكمين اما على كل منهما أو على كليهما على الترتيب وبالجملة هذا لا ينافي كون مباحث الكلام أشهر مباحثه كما سنذكره لان كون كل
منهما أو كليهما أشهر مما عداهما لا ينافي كون الكلام أشهر مما عداه على انه يجوز أن يكون وقت التسمية بهذا الاسم هذه المباحث أشهر
ويصير بعد ذلك مباحث الكلام أشهر فيسمى العلم به أيضا لذلك وكون مسئلة التوحيد ومسئلة الصفات أشرف من مسئلة اثبات الصانع
توجيهه ان الموجود انما يتصف بالكمال بالتوحيد والاتصاف بأوصاف الكمال فاثبات التوحيد والصفات أشرف على ان في التوحيد نجاة
عن فساد الشرك الشائع بخلاف اثبات الوجود اذ لا منكر لوجوده قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله
ففائدته أجل وبهذا اندفع ما يقال ان وجود مباحث أخرى سوى بحث التوحيد والصفات عند القدماء الذين موضوع الكلام عندهم
ذات الله غير ظاهر لان مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة وغيرها لا تخرج عن بحث الصفات ما لا وبحث الامامة من الفقهيات
الا عند بعض الشيعة لان المتبادر من الصفة ما بعد الوجود فاثبات الواجب خارج عن مباحث التوحيد والصفات على ان المراد بمباحث

يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق
الاحكام الا اليها وبالثانية علم التوحيد والصفات لما ان ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده

لم يعتبر التعلق بنفس العمل في الاولى لان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية وتعلق عامة الاحكام
الثانية ليس كذلك وان أريد به تعلق الاسناد بطرفيه أو التصديق بالقضية فالمراد بالاعتقاد
المعتقدات مثل وجود الواجب ووحدته فحينئذ فيه اشارة الى أن موضوع الفقه هو العمل
وما يتوهم من ان موضوعه أعم من العمل لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة من مسائله
وليس موضوعه بعمل ولانهم عدوا علم الفرائض بابا من الفقه وموضوعه التركة ومستحقوها
ففيه ان ذلك القول راجع الى بيان حال العمل بتأويل أن يقال ان الصلاة تجب بسبب الوقت
كما ان قولهم النية في الوضوء مندوبة في قوة قولنا ان الوضوء يندب فيه النية ثم انه ينبغي أن يكون
موضوع الفرائض قسمة التركة بين المستحقين كما أشار اليه من عرفه بانه علم يبحث فيه عن كيفية
قسمة تركة الميت بين الورثة لا التركة ومستحقوها على ما قيل وبالجملة تعميم موضوع الفقه
مما لم يقل به أحد (قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات) هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين
مختلفين والمجرور مقدم قال في التلويح الاحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية وأصلية
ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وبه يظهر ان ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق علم
التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل أصول علم الفقه والجواب ان هذه المسئلة مشتركة بين
الاصوليين والمغايرة بحسب جهة البحث بناء على ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به
اثبات العقائد الدينية (قوله أشهر مباحثه) يشير الى ان له مباحث أخرى أما عند من يقول بان
موضوعه أعم من ذات الله فظاهر وأما عند غيره فلأن الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية

التوحيد والصفات مباحث عنونت بحث التوحيد وبحث الصفات فخرج منها ما عداهما من النبوة والاحوال والافعال وقيل المتبادر من الصفات الصفات الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة من مباحثها * قلت ولذا لم يجعل التوحيد من مباحثها او يعرف من هذا وجه عدم الاقتصار على علم الصفات مع ان التوحيد أيضا راجع الى اثبات الصفة (قوله وقد كان الاوائل من الصحابة والتابعين) دفع لما يتجه على دعوى الشرف بجميع مقاصد الكلام مع انه كيف يكون له شرف وهي بدعة مذمومة في الشرع غاية الذم حتى بالغ الائمة في المنع عن الاشتغال به وطعنوا فيه (قوله لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم) هذا علة لصفاء عقائد الصحابة وقوله وقرب العهد علة لصفاء عقائد التابعين ولك أن تجعل علة صفاء عقائدهم ببركة صحبة الصحابة وصفاء العقائد كناية عن البعد عن كدر يعرض للاوهام والشبه وقوله وقلة الوقائع والاختلافات اما مقابل ٩ لصفاء العقائد ومن موجباته والوجه

وقد كان الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي عليه السلام وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما أبوابا وفصولا وتقرير مباحثهما فروعا وأصولا الى أن حدثت الفتن بين المسلمين وغلب البغي على أئمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع الى العلماء في المهمات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه

الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة من مباحث الصفات وان رجع الكل الى الصفة مع ان الامامة انما هي من الفقهيات لا العقائد عند اهل السنة (قوله وقد كان الاوائل) تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مع الاشارة الى دفع ما يقال تدوين هذا العلم لم يكن في عهده عليه الصلاة والسلام ولا في عهد الصحابة والتابعين ولو كان له شرف وعاقبة حميدة لما أهملوه (قوله لصفاء عقائدهم) هذا مع ما عطف عليه متعلق بقوله مستغنين عن تدوين قدم عليه للاهتمام أو للاختصاص أي هذه الامور سبب استغنائهم لا ما توهم من عدم الشرف والعاقبة الحميدة ألا يرى انه لما حدثت الفتن في زمن مالك دون الفقه مع انه من التابعين (قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام) * ان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام لا ما يفيدها * قلت المعرف ههنا هو المسائل المدللة فان من طالعها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام عن أدلتها ولك أن تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية دون علم وجوب الصلاة مطلقا يفيد معرفة وجوب صلاة زيد وعمرو مثلا وقد يقال التغاير الاعتباري كاف في الافادة كما يقال علم زيد يفيده صفة كمال وأما جعل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط والاستحضار فيباين الكلام أعني قوله عن تدوين العلمين وتمهيد القواعد وترتيب الابواب يأبى عنه لكن يرد على أول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد وليس بفقيه اجماعا وغاية ما يقال انه كما أجمع القوم على عدم فقاهة المقلد كذلك أجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة والتوفيق بين هذين الاجماعين انما يتأتى بأن يجعل للفقه معنيان وعدم حصول أحدهما في المقلد لا ينافي حصول الآخر فيه (قوله عن أدلتها) متعلق

هو الاول فتفطن وبالجملة قوله لصفاء عقائدهم متعلق بقوله مستغنين عن تدوين العلمين قدم للتخصيص والاحتراز عن الغاء الاستغناء عن العلم قبل معرفة وجهه وقوله الى أن حدثت الفتن متعلق بالاستغناء يعني كانت هاتان الطائفتان العظيمتان مستغنيتين عن تدوين العلمين الى أن حدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين حتى دون مالك من التابعين الفقه فلا يرد ما توهم ان استغناء الطائفتين لم ينته الى زمن الفتن لانهم لم يدركوها ولم يحتاجوا الى التدوين والا لدونوا ولا يحتاج الى الدفع بأن قوله الى أن حدثت تعلق بمحذوف يعني فلم يدونوا الى أن حدثت الفتن بين المسلمين يعني ان حدوث الفتن والبغي كان في زمن الصحابة ولم يدونوا * ولو قيل لم يظهر اختلاف الآراء وما يتبعه * قلنا فالعلة هذا ولا دخل لما تقدم الا ان يقال ظهور اختلاف الآراء نشأ

مما تقدم ثانيا تعرض له توطئة له ومن وجوه الاستغناء انهم كانوا عارفين بدقائق الكتاب والسنة بالسليقة أو بملازمة أصحاب السليقة فكان يغنيهم الكتاب والسنة عن تدوين العلمين فلما حدثت الفتن وقل أصحاب الممارسة والفطن وكاد يندرس معرفة دقائق الكتاب والسنة ولم يبق من أهله الا واحد وواحد دونوهما لئلا ينطمس أثرهما (وقوله وكثرت الفتاوى) كناية عن اختلاف المفتين في الجواب فهي ليست كثرة متفرعة على كثرة الواقعات حتى يحتاج الى ان يوجه تقديمه على الواقعات بانه لرعاية السجع والفتيا والفتوى بالضم والفتح ما أفتى به الفقيه كذا في القاموس والمراد بالنظر المقابل للاستدلال لاجل تحصيل التصور والنظر والاستدلال لتحصيل الكلام كما ان الاجتهاد والاستنباط للفقه والاجتهاد للقاعدة والاستنباط للاحكام الجزئية المندرجة تحت القاعدة والمراد بالاصول الادلة دون القواعد فبيانه على ما أظهرنا بيانه خال عن التكرار فلا يحوج الى الاعتذار بانه يغتفر في الخطب (قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه) أورد عليه بان الفقه هو العلم بالاحكام

الشرعية عن أدلتها التفصيلية كما هو المشهور لاما يفيده وقد تكلف في دفعه بما لا يرضى بسماعه الآذان الكريمة ولا تذوقه الطباع السليمة فتركناه لاهله وأعرضنا عن دقائق كثيرة أبدعناها لاجله وجئنا بدفع ليس فيه تكلف وهو ان مقتضى تعريفات العلوم المدونة ان معلوماتها مجرد المسائل وما اشتهر ان أجزاء العلوم ثلاثة يقتضي ان معلوماتها المسائل والمبادى والموضوعات والجمع بينهما لا يمكن الا بارتكاب مسامحة في أحدهما فالشارح حفظ الحكم المشهور وجعل التعريفات مبنية على المسامحة ومن قبيل التعريف بما هو المقصود الاهم وكأنه أريد بتعريف الفقه مثلا انه ما يكون المقصود منه معرفة الاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية فعدل عن التعريف المشهور حفظا للتعريف عن المسامحة وخفاء البيان وقال هو ما يفيد معرفة الاحكام أي يشتمل عليها كما يقال التصور في مثل البياض عرض يفيدك تصور البياض وتصور العرض وتصور النسبة بينهما وبعض المحققين جعل تعريفات العلوم على حقيقتها وجعل بيان أجزاء العلوم مسامحة مبنية على عد ما تشتد حاجة العلم اليه جزأ منه مبالغة في شدة الحاجة ولعل الاشبه بالحق وبالاتباع أحق ولئن توجه كلامه على هذا التحقيق وتجعل المفيد معرفة جميع الاحكام والمفاد معرفة كل حكم ولو جعل التعريف للعلم بمعنى الملكة لم يتجه شئ وقد جعل في شرح التلخيص كون التعريف للملكة أرجح وما يتعلق بفوائد قيود التعريف ودفع أمور يتوجه اليه مبسوط في كتب أصول الفقه ولا يسع هذا المقام وتضيق عنه دائرة هذا الكلام (قوله ومعرفة أحوال الادلة الخ) عطف على معرفة الاحكام عند من له معرفة بأساليب الكلام والظاهر ان اللام في الاحكام اشارة الى الاحكام العملية السابقة ولا يبعد ان يقال أطلق الاحكام اشارة الى ان أصول الفقه لا تختص بالفروع بل استنباط العقائد من الشرع أيضا يستعين به ومزيد تفصيل التعريف يطلب من كتب الاصول فان التعرض له في هذا المقام من الفضول (قوله ومعرفة العقائد) لا بد من قيد الدينية أي المنسوبة الى دين محمد عليه الصلاة والسلام ليخرج العلم الالهي للحكيم منه (قوله لان ١٠ عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا) المشهور فيما بين المحصلين أن العنوان هو مدخول في قد ذكر ثمانية أوجه للتسمية بالكلام وله تاسع لم يلتفت اليه وهو انه كان في مقابلة المنطق للفلاسفة فسمى بالكلام كما سموا المنطق بالمنطق لانه لم يعهد تسمية شئ بلفظ يناسب اسم ما يناسب الشئ وربما يتوهم انه جعله مع ايراث القدرة على الكلام متحدا في المآل ويحتمل قوله كالمنطق للفلاسفة للاشارة الى ذلك ونحن نورد لك أوجها الاول انه استغنى الصحابة والتابعون عنه بكلام الله تعالى ونفس لتمكنهم من تحصيل العقائد عنه والرجوع الى هذا العلم لعجز عن تحصيلها بالكلام فهذا العلم ثمرة للقاصرين عن الكلام الثاني انه امتاز عن عقائد الحكماء بمطابقتها الكلام الله تعالى وحفظها عن مخالفته الثالث انه لا يفيد الجوارح الا الكلام بخلاف الفقه فانه يفيدها العمل مطلقا الرابع انه في مقابلة التصوفية التي مدارها على السكوت فيسمى بما يقابل السكوت الكلام الخامس انه في افادة الاختصاص بالمبدأ كلام الاختصاص في افادة الاختصاص فيما بين الاشياء فسمى باسم مركب من كاف التشبيه واللام الا انه أجرى مجرى الاسماء المفردة في الاستعمال لكونه على وزن المفرد فيه والوجه الاول من الثمانية من قبيل نقل الاسم المشترك بين اجزاء الدال الى تمام المدلول فيكون المنقول عنه معاني متعددة نقل عن جميعها مرة واحدة والاشبه انه كان تسمية المباحث كلا ما فرع تسميته كلا ما تسمية للاجزاء باسم الكل تنبيها على ان كل جزء منه في شدة الحاجة اليه بمنزلة الكل والتحقيق ان قولهم الكلام في كذا من قبيل اطلاق الكل على حصة منه بمعونة الالف واللام فانه للعهد التقديري وهذا لا يصلح للنقل اذ لا ينقل اللفظ من الموضوع له بالوضع التركيبي ولو سلم فاللفظ الذي ينقل عنه هو المعرف باللام والوجه الثاني من قبيل تسمية الكل باسم الجزء لان الكلام موضوع المسئلة وجزء الجزء جزء والوجه الثالث من قبيل تسمية الشئ باسم مسببه لان الكلام مسبب القدرة المسببة للعلم والوجه الرابع كالخامس والسادس من قبيل تسمية الشئ باسم سببه وجعلهما من تسمية المدلول باسم الدال وهم والسابع من تسمية المدلول باسم الدال والثامن من تسمية الشئ باسم المشبه به وقوله في الوجه الرابع لانه أول ما يجب من العلوم التي انما تعلم من التعليم لا من العلم والفرق بينه وبين ما يليه ان تعليمه وتعلمه هو المدار في هذا الوجه وتحققه وتعرفه لا بالتعلم والتعليم فيما يليه ولو أريد بالكلام فيه كلام الله لكان الفرق في غاية الوضوح والمراد بقوله فأطلق عليه أطلق عليه أولا والالغا ما ذكر الاول في قوله لانه أول ما يجب ان يعلم من العلوم أو قوله ثم خص به وقوله في الوجه الخامس لانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين حكم أغلبي ومما يقضى منه العجب ما قيل ان الحصر في قوله انما يتحقق يغني عن قوله وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب وقوله ولانه أكثر العلوم خلافا ونزاعا قال كونه

ومعرفة أحوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام باصول الفقه ومعرفة العقائد عن أدلتها بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا ولان مسئلة

بالمعرفة وكونها من الادلة مشعر بالاستدلال بملاحظة الحيثية فان الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الا استدلاليا فيخرج علم جبريل والرسول فانه بالحدس لا بتجشم الاكتساب * فان قلت للرسول علم اجتهادي ببعض الاحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد * قلت تعريف الاحكام للاستغراق فلا اشكال (قوله ومعرفة أحوال الادلة) الظاهر انه معطوف على معرفة الاحكام ففيه مثل ما مر من الكلام وان التزم العطف على الموصول يرتفع الاشكال

الكلام كان أشهر مباحثه وأكثرها نزاعا وجدالا حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن ولانه يورث قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة ولانه أول ما يجب من العلوم التى انما تعلم وتتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب ولانه أكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد أكثرها بالادلة السمعية أشد العلوم تأثيرا فى القلب وتغلغلا فيه فسمى بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين فى باب العقائد وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل مجلس الحسن البصرى رحمه الله

وقس عليه قوله ومعرفة العقائد (قوله كالمنطق) للفلسفة عد فى المواقف كونه بازاء المنطق وجها آخر مغايرا لكونه موروثا للقدرة على الكلام وجمعهما الشارح رحمه الله نظرا الى ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه يفيد قوة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على النطق فيؤل الى كونه موروث القدرة (قوله فأطلق عليه هذا الاسم) أى أولا اذ لو لم يقيد به لضاع أما قيد الاول فى الاول أو ذكر وجه التخصيص فى الثانى اذ لا شركة فى كونه أول ما يجب حتى يختص للتمييز وأما احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه فقائم فى سائر الوجوه أيضا مع انه لم يتعرض لوجه التخصيص فى غيره (قوله وهذا هو كلام القدماء) أى ما يفيد معرفة العقائد من غير خلط الفلسفيات هو كلام

أكثرون الفقه محل التردد ودفعه بأنه لا نزاع فى الفقه لان الكل أن يعمل باجتهاده بخلاف الكلام وقوله لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد أكثرها بالادلة السمعية مبنى على ان بعض الادلة القطعية ليست الا الادلة السمعية وبهذا اندفع ما يتوهم ان هذا ينافى ما فى شرح المواقف ان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها لكن الحق هو هذا اذ ما يتوقف عليه الشرع لا يعقل تأييده بالشرع وكيف لا وكون بعض الادلة القطعية غير مؤيدة بالسمعية لكونها عين السمعية لا ينافى كون جميع العقائد مأخوذة من الشرع * ولا خفاء فى تأييد ثبوت ما يتوقف عليه الشرع بعد ورود الشرع به * والتغلغل الدخول على ما فى القاموس والكلم كما يأتى بمعنى الجرح يأتى بمعنى التأثير باحدى الحاستين السمع والبصر ذكره البيضاوى فى تفسير قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات (قوله وهذا هو كلام القدماء) أى المسمى بالكلام بهذه الوجوه هو كلام القدماء وأما تسمية كلام المتأخرين كلاما فمن تسمية الكل باسم الجزء وبهذا تبين وجه تقديم وجوه التسمية على بيان كلام المتأخرين * وقيل هذا اشارة الى ما يفيده معرفة العقائد أى من غير خلط الفلسفيات والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ما ذكر من كلامهم وكأنه يريد أن التسمية لهذه الوجوه لما وقعت منهم والا فالتسمية وقعت من المتأخرين أيضا (قوله ومعظم خلافياته الخ) انما قال معظم خلافياته لانهم قد يخالفون اليهود والنصارى فى بعض معتقداتهم فان لليهود معتقدات باطلة فى الآخرة والتعريض لهم فى قوله تعالى وبالآخرة هم يوقنون وقد فصل نبذا منه فى تفسير الآية الكريمة أصحاب التفسير والنصارى اعتقاد الذوات القديمة الثلاثة * ولا يخفى ان المقصود ان ليس له خلافيات كثيرة مع الحكماء كالكلام الذى هو للمتأخرين ولا تفى به العبارة اذ من الفرق الفرق الاسلامية الحكماء الاسلاميون الا أن يقال يتبادر من الفرق الفرق المشهورة المرتقية الى ثلاثة وسبعين والحكماء ليست منهم والمراد بكون معظم خلافهم مع الفرق الاسلامية انه معظم ما بين فى الكلام كونه مخالفا لاعتقاد أهل الحق لأن أكثر خلافهم مع ثلاث الفرق حتى يرد ان مخالفتهم مع الحكماء أكثر كما قيل لانه لا تسمى المسئلة التى بينها صاحب المذهب خلافية وان كان مخالفا فيها مع غيره والمراد بالخلاف مع الفرق الخلاف مع جنس الفرق لأن معظم الخلافيات مع متعدد من الفرق وذلك بين (قوله لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة) التخصيص بظاهر السنة دون ظاهر الكلام غير ظاهر وكأنه خص التعريض بالسنة وجماعة الصحابة توطئة لتسمية أهل الحق بأهل السنة والجماعة (قوله وذلك ان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصرى رحمه الله تعالى) يقال اعتزل أى تنحى جانبا كذا فى القاموس وفى الصحاح اعتزله وتعزله بمعنى وفى المقدمة اعتزله (بيك سو شد ازوى) فالعربى اعتزل مجلس الحسن واعتزلنا فذكر عن لجعل العربى على وفق الفارسى وعدم المحافظة على استعمال العرب والتقرير الاثبات يقال قر بالمكان واستقر أى ثبت وأقره وقرره فيه أى أثبته ولا يخفى ان مقتضى السوق اثبات المنزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة والمراد به الواسطة بين الايمان والكفر لا الاعراف الذى أثبته بعض السلف بين الجنة والنار لمن تستوى حسناته مع سيئاته على ما ورد فى الحديث الصحيح لكن مآلهم الى الجنة ولا يكون دار الخلد أو لاطفال المشركين على ما قال بعض أو لمن مات على فترة من الرسل على ما قاله بعض لان مذهبهم ان صاحب الكبيرة يخلد فى النار وانما قال ويثبت المنزلة بين المنزلتين ولم يقتصر على قوله ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر فرقا بين قوله هذا وقول الحسن كما سيجىء ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن

ولا كافر بل منافق فانه لا يثبت بهذا القول الواسطة بين الكفر والايمان بل ينفي الكفر على سبيل المجاهرة ويثبت الكفر المبطن الذي هو النفاق * وحجة الواصل على اثبات المنزلة بين المنزلتين على مانقله الشارح في شرحه للكشاف عند تفسير قوله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين عن كتاب الغرر والدرر للشريف المرتضى الشيعي ان الناس في أسماء أهل الكبائر من أهل الصلاة على أقوال فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة المؤمنين والحسن البصري وأتباعه يسمونهم منافقين فالاسم المتفق الفسق وباقي الاسماء مختلف فالحق الاخذ بالمتفق وتسميتهم فاسقين غير مؤمنين ولا كافرين وقال صاحب الكشاف في تفسير الآية المذكورة معنى كونهم بين بين ان حكمهم حكم المؤمن في انه يناكح ويوارث ويغسل ويصلى عليه ويدفن في مقابر المؤمنين وهو كالكافر في الذم واللعن والبراءة عنه واعتقاد عداوته وان لاتقبل شهادته قال الشريف المرتضى على مانقله الشارح عن كتاب الغرر في شرح الكشاف في تفسير الآية المذكورة واصل مولى بني مخزوم وقيل بني هاشم واقب بالغزال لانه كان يجلس مجلس الغزالين عند رضيع له منهم وكان مولده سنة ثمانين ومات سنة احدى وثلاثين ومائة وصحب أبا هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية وأخذ عنه (قوله فسموا المعتزلة الخ) يتبادر منه ان تسميتهم بهذا القول الحسن اعتزل عنا وقال في شرحه للكشاف قال عبد القاهر البغدادي سمي المعتزلة لان الحسن طرده عن مجلسه حين قال بمنزلة بين المنزلتين فاعتزل عنه الى سارية من سواري مسجد البصرة وأظهر بدعته فقال الناس انه اعتزل الامة ونقل عن كتاب الغرر انه لما قال الواصل بالمنزلة بين المنزلتين قال عمرو بن عبيد

القول قولك واني اعتزلت مذهب الحسن فسموا المعتزلة لذلك وقيل لان قتادة لما جلس مجلس الحسن بعده وقع بينه وبين عمرو ونفرة فاعتزل عمرو منزل قتادة واجتمع عليه جماعة من أصحاب الحسن وكان قتادة اذا جلس مجلسه يقول مافعلت المعتزلة (قوله وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه) في شرح المقالة النصيرية ووجوب العوض واللطف على الله تعالى والثواب هو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالتعظيم والاجلال والعقاب المضرة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالاستحقاق واللطف كل مايقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كارسال الرسل وتعيين الأئمة ووجوب العوض غير مختص بالمطيع بل يشمل الاطفال والبهائم على الآلام التي وصلت اليها هذا كلامه ولايخفى انه كان الاولى أن يقول لقولهم بوجوب الاصلح على الله تعالى لانه أشد انتظاما بما نقله من مناظرة الاشعري والعدل ضد الجور وما تقرر في النفوس انه مستقيم كذا في القاموس فالمراد انهم يثبتون العدل لله تعالى اما بمعنى عدم الجور واما بمعنى ما تقرر في النفوس انه مستقيم واما انهم أصحاب العدل الغير الجائرين أو الثابتين على ما تقرر في النفوس انه مستقيم ولا يبعد أن يكون العدل بمعنى التوحيد كما فسر به قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان (قوله ثم انهم توغلوا في علم الكلام) في القاموس أوغل في البلاد والعلم ذهب وبالغ وأبعد كتوغل والتشبث التعلق والتشبث بذيل الفلسفي كناية عن دناءة رتبتهم وسفاهتهم في الفلسفة فبناء أمرهم عليها ليس على وجه الاحكام والاتقان وفي قوله في كثير من الاصول زيادة توبيخ اذ بناء الاصل الاسلامي على الفلسفة اي بناء الأصول الاسلامية خارج عن طور العقل نعم لا وصمة في الاقتداء بهم في طرق الاستدلال وتصحيح النظر وقوله وشاع مذهبهم الى آخره يقتضي انه ما شاع قبل هذا الوقت وليس كذلك الا أن يقال المراد شيوع مذهبهم بين جميع الناس من غير مخالفة أحد لهم الى ان قال الخ والاشعري أبو قبيلة من اليمن لانه ولد وعليه شعر منهم أبو موسى الاشعري من الصحابة والجبائي منسوب الى حي باليمن وبالقصر وتشديد الباء رفقه والجبي كورة بخورستان لان أباعلي وابنه أباهاشم منها لاقرية قرب يعقوبا ولاقرية بنهروان منها أبو محمد بن علي بن حماد بن المقري ولاقرية قرب هيت منها محمد بن أبي العز كذا ذكره القاموس وفي بعض الحواشي قيل انه مخفف موضع بقرب كازرون وماذكره في ثلاثة

يقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله ونفي الصفات القديمة عنه ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى أن قال الشيخ أبو الحسن الاشعري لاستاذه أبي علي الجبائي ماتقول في ثلاثة اخوة مات أحدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث

السلف والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكروجه التسمية عقب ذكر كلامهم (قوله ويثبت المنزلة بين المنزلتين) أي الواسطة بين الايمان والكفر لابين الجنة والنار فان الفاسق مخلد في النار عندهم وقال بعض السلف الاعراف واسطة بين الجنة والنار وأهلها من استوى حسناته مع سيئاته على ماورد في الحديث الصحيح لكن مآلهم الى الجنة فلا يكون دار الخلد وقيل أهلها أطفال المشركين وقيل الذين ماتوا في زمان فترة من الرسل (قوله فقال الحسن قد اعتزل عنا) * ان قلت سيجيء ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه * قلت الكافر ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر والمنافق كافر غير

تجاهر

اخوة يجرى فى كل ثلاثة اخوة كانت أولا والصغير ليس بطيع أى منقاد للامر ولا عاص لانه ليس بمأمور (قوله الاول يثاب بالجنة) أى فى الجنة والافنفس الجنة ليس ثوابا ولا مستلزماله كيف والصغير فى الجنة مع انه ليس بمثاب (وقوله والثانى يعاقب بالنار) فيه نظر والاولى بالجحيم (وقوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب) وان كان فى الجنة وكون الجنة دار ثواب ليس بالنسبة الى كل من فيه فان المثاب فيه ولا يثاب بل بالنسبة الى المكلفين (وقوله فادخل الجنة) يعنى به ثابا والافهو غير محروم من دخول الجنة ولك ان تستغنى بمتفرع قوله فأدخل الجنة عن التقييد اذ المراد الدخول المتفرع على الايمان والاطاعة والصغير محروم عنه (وقوله لو كبرت) من باب علم أى طعنت فى السن (قوله فبهت الجبائى) البهت كالنصر الاخذ بغتة والحيرة وفعله كعلم ونصر وكرم ومجهول أيضا والصفة مبهوت لاباهت ولا بهت يقال وقد أطال الشيخ الاشعرى المسافة على نفسه فى الزام الجبائى ويمكن الزامه بأن الاصلح بحال العبد ان لا تقع عنه معصية وان يكون فى غاية العلم فوجود كل معصية وفوت كل علم يوجب بهته وليس بشئ لان للعبد اختيارا تاما على أصلهم حتى يجعلون ارادة الشر منه غالبة على ارادة الله خيره فيجب على الله أصلح هو تحت قدرته قيل لا يلزم ذلك معتزلة بغداد لان مذهبهم وجوب الاصلح فى الدين والدنيا معا بمعنى الاوفق فى الحكمة والتدبير فى نظام العالم وانما يلزم معتزلة بصرة الذين مذهبهم وجوب الاصلح بمعنى الانفع فى الدين والجبائى منهم اعتبر جانب علم الله تعالى فأوجب عليه تعالى ماعلم نفعه وبعضهم اعتبر جانب الانفع سواء كان فى علم الله تعالى أنفع أولا فأوجب تعريض ماعلم الله الكفر منه للثواب فلا يلزم عدم اماتة الكبير بل اماتة الصغير ونحن نقول قد أراد الله اظهور الحق وغلبة أهل السنة والجماعة والافلم يكن البهت واجبا على الجبائى فله أن يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظ أصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعله كان فى نسلهم صلحاء وكان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية مصلحة الكثيرين فات الاصلح له ولا تنافى فيما ذكرت لك مع ان امداد شيخ السنة أحق سيماوهو أستاذ أبى اسحق الاسفرائنى الذى هو واحد من آبائى الذين أفتخر بهم وأغلب فى النسب بهم من سوائى لانى لا أقدر أن أكتم الحق وان كان على وهو خير عصام يعتصم به لدى لله الحمد على خير نعمه ومزيد لطفه وكرمه (وقوله فسموا) أى أولا فلا يرد تسمية الماتريدية أيضا بهذا الاسم لانه بعد تسميتهم أو ضمير سموا لمن اشتغل بحفظ ظاهر السنة وما مضى عليه الجماعة ولك ان تجعل الماتريدية داخلة فيمن تبعه لانه أول من سعى فى ابطال مذهب المعتزلة وأحيا ما ورد به السنة وان كانوا مخالفين له فى بعض المسائل انهم لا يخرجون عن المتابعة كما لم يخرج تلميذه بذلك عن متابعته أعنى الاستاذ أبا اسحق الاسفرائنى أسكنهما الله فراديس الجنان (قوله ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية) أى للغة العربية وخاض فيها الاسلاميون قال صاحب الكشاف الخوض الدخول فى الباطل اللهو ذكره فى تفسير قوله تعالى وخضتم كالذى خاضوا وكما يمكن أن يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكره من التمكن من ابطال الفلسفة يمكن أن يكون للتمكن من رد مذهب المعتزلة المتشبثين باذيال الفلاسفة فى كثير من الاصول بل هو أنسب بحالهم والكلام المخلوط به كلام القدماء والمدرج فيه كلام المتأخرين ففى ضمير ادرجوا فيه مسامحة واستخدام ولما جعل المتأخرون موضوع الكلام الموجود بما هو موجود أو المعلوم من حيث يتعلق بها اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا دخل فيه الفلسفة

صغيرا فقال الاول يثاب بالجنة والثانى يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعرى فان قال الثالث يارب لم أمتنى صغيرا وما أبقيتنى الى أن أكبر فأومن بك وأطيعك فأدخل الجنة ماذا يقول الرب تعالى فقال يقول الرب انى كنت أعلم أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك أن تموت صغيرا قال الاشعرى فان قال الثانى يارب لم تمتنى صغيرا لئلا أعصى فلا أدخل النار فماذا يقول الرب فبهت الجبائى وترك الاشعرى مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال رأى المعتزلة واثبات ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا أهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا

تجاهر فلا معتزلة بين المنزلتين عنده (قوله لا يثاب ولا يعاقب) لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم وعدم الثواب والعقاب فى الجنة والنار ينافى كونهما دارى ثواب وعقاب لانا نقول معنى كونهما دارى ثواب وعقاب انهما محل الثواب والعقاب لا أن كل من دخلهما يثاب أو يعاقب ولو سلم فهو بالنسبة الى أهل الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم وقد نص المعتزلة بان أطفال المشركين خدام أهل الجنة بلا ثواب فالمراد بقوله فأدخل الجنة دخولها مثابا بها ومستحقا لها كما يدل عليه السياق ولذا فرع على الايمان والاطاعة ونسب الدخول الى نفسه وقس عليه قوله فدخلت النار (قوله فكان الاصلح لك أن تموت صغيرا) ذهب معتزلة بصرى الى وجوب الاصلح فى الدين بمعنى الانفع وقالوا تركه بخل أو سفه يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك فالجبائى اعتبر فى الانفع جانب علم الله فأوجب ماعلم الله نفعه فلزمه ما لزمه وبعضهم لم يعتبر ذلك وزعم ان من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا وذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح فى الدين والدنيا معا لكن بمعنى الاوفق فى الحكمة والتدبير ولا يرد عليهم شئ (قوله فسموا أهل السنة والجماعة) وهم الاشاعرة هذا هو المشهور فى ديار

كلها الاوجه لقوله (معظم الطبيعيات والالهيات وبعض الرياضيات) ولم يتعرض لوجه ادراج المنطق لان مذهبه ان المنطق لم يدرج في الكلام وخالفه السيد السند شريف الائمة في ذلك وقال يلزم احتياج أعلى العلوم الشرعيــة الى المنطق وشنع الشارح تشنيعا مفرطا في تجويز احتياج الكلام الى المنطق كتجويز احتياج الاصول الى النحو والصرف والحق معه كيف وجعل العلم الشرعي محتاجا الى الفلسفة يوجب ارجاع المسلمين الى ما هم يمنعون عنها فلذا جعل المنطق جزأ من الكلام لئلا يحتاج أعلى العلوم الشرعية الى الفلسفة وبهذا تبين انه لا يلزم جعل العلوم العربية لمعرفة الادلة السمعية جزأ منه لان احتياج أعلى العلوم الشرعية الى ما ليس بغير شرعي لا محذور فيه (وقوله وهذا هو كلام المتأخرين) يتجه عليه انه لا يتعين بما ذكره كلام المتأخرين لانه لم يتعين المدرج فيــه من معظم الطبيعيات والالهيات ونبذ من الرياضيات ويمكن أن يدفع بأن المقصود ليس تعيين كلام المتأخرين لانه لا شغل له به بل بكلام القدماء فلا يهمه الا تعيينه وانما مطمح نظره الفرق بين الكلامين وهــذا القدر يكفي (قوله وبالجملة هو أشرف العلوم) أي ما يطلق عليــه الكلام ففي الضمير استخدام بعد استخدام وجهات شرف العلوم ثلاثة لا تعدوها شرف الموضوع والغاية وقطعية الحجج وعد بعضهم كون المسائل أقوم من جهاته وجعله السيد السند راجعا الى قطعيــة الحجج وأما كونه محتاجا اليه للاحكام الشرعيــة والعلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية فلم يعــد من جهاته لكنه مما يتلقاه العقول بالقبول وربما يتكلف بارجاعها الى واحد من الثــلاثة فارجع فطنتك الكافية هل تجدها بذلك الوافية ولا وجــه لترك بيان شرفه بالموضوع سيما في كلام القدماء الذي موضوعه ذات الله تعــالى وكون براهين العلم الحجج القطعية لا يخص بهذا العلم اذ براهين العلم لا تكون الا حججا قطعيــة فالاولى وكون حججها براهين مؤيدا أكثرها بالادلة السمعية (قوله وما نقل عن السلف الخ) وهذا تأويل قول أبي يوسف رحمــه الله تعالى انه لا يجوز الصلاة خلف المتكلم وان تكلم بحق لانه بدعــة بأنه يعني ان المتكلم على وجه التعصب بدعة وقولهم من طلب التوحيد بالكلام فقد تزندق معناه طلب التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة وسلامة طبع وهداية من الملك العلام وما روي انه عليه الصلاة والسلام قال عليكم بدين العجائز فقد دفعه صاحب المواقف في بعض النسخ والقاصــد الى افساد في عقائد المسلمين وفي بعضها والقاصــد عقائد المسلمين وحينئذ معنى القصد الكسر على أي وجه كان أو الكسر بالنصف ذكره القاموس (قوله ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستــدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع) الاولى الاستدلال بالمحدثات لان مبنى الكلام ليس على الاستدلال بل هو الاستدلال وليعم الاستــدلال بوجود المحدثات وأحواله وكانه أراد ان المبنى مشتمل على الاستــدلال بوجود المحدثات لانه قد يكون بأحوالها ولم يقل بوجود الممكنات ليشعر بطريق استدلالهم وهو الاستدلال من الحدوث أو الحدوث مع الامكان كما هو طريقتهم وأما طريقة الحكيم فالاستــدلال بالامكان وظاهر العبارة هو أول الطرق والمراد بصفاته صفاته في الجملة وكــذا أفعاله اذ بعضها سمعيات كالكلام وحشر الاجساد والمراد بقوله ثم منها في الجملة اذ ليس لجميع صفاته دخل في السمعيات وكلمة من ابتدائية أي ثم الاستدلال منها فيؤول الى معنى الباء فاندفع ان الصحيح ثم بها والاظهر ان تقــدير قوله ثم منها الى السمعيات ثم الوصول منها الى السمعيات لا ثم الاستــدلال منها والا لكان المناسب على السمعيات ولا حاجة الى قوله وتحقيق العلم بها الا ان التنبيه على الوجود يستلزم تحقيق العــلم بها وتصدير الكتاب بالمنبــه لا بالتنبيه الذي هو فعل المؤلف ففي العبارة مسامحــة ولا يخفى ان التنبيه لا يخص وجود ما يشاهــد بل يعم المشاهــد وغيره وكأنه أراد جنس ما يشاهد هذا ثم أقول لما كان مبنى علم الكلام على ثبوت علم حقائق الاشياء وتحقق العلم بها اذ لو لم يثبت ولم يتحقق العــلم لم يكن معنى لدعوى حشر الاجساد ووجود الجنــة والنــار وارسال الرســل الى غــير ذلك فالشروع في مقاصــد الكلام فرع ابطال قول السوفسطائية فلذا صــدر الكتاب بقوله قال أهل الحق

الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة خلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى أن أدرجوا فيــه معظم الطبيعيات والالهيــات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتمــيز عن الفلسفة لولا اشتمــاله على السمعيات وهــذا هو كلام المتأخرين وبالجملة هو أشرف العلوم لكونه أساس الاحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالادلة السمعية وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانمــا هو للمتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد افساد عقائد المسلمين والخائض فيمــا لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وأفعاله ثم منها الى سائر السمعيات ناسب تصدير الكلام بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان

خراسان والعراق والشأم وأكثر الاقطار وفي ديار ما وراء النهر أهل السنة والجماعة هم الماتريدية أصحاب أبي منصور الماتريدي وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتــين اختــلاف

(قوله قال أهل الحق) أهل الامر والبه وأهل المذهب من يتدين به فالمعنى الاوّل يناسب المعنيين الاولين للحق والثانى البواقى والمعنى الثانى للحق أنسب بقوله قال والثالث بالعلم الذى فيه ثم الرابع فلم يراع الترتيب ثم المقصود بالنقل مجرد وجود الحقائق وتحقق العلم بها كما يتبادر من سياق كلام الشارح فاعرفه والقول باحتمال أن يكون المقصود بالنقل مجموع ما فى الكتاب من العقائد فانه يمنعه قوله خلافا للسوفسطائية اذ ليس هو مقصودا بالنقل كما لا يخفى وقوله فيما بعد والالهام ليس من أسباب معرفة الشئ عند أهل الحق فبناء ما بنى على هذا الاحتمال كالرقم على الماء والتمسك بالخيال ثم الحق من أسمائه تعالى أيضا وجاء بمعنى الجزم والاحتياط أيضا فالتعبير على الاول عما عدا السوفسطائية بأهل الحق لانهم أثبتوا الحق تعالى دون السوفسطائية لانهم لما أنكروا حقائق الاشياء لم يثبتوا الحق تعالى والتعبير عن أهل السنة والجماعة على الثانى بأهل الجزم والاحتياط مناسب جدا فانهم حفظوا ظاهر السنة وما جرى عليه الجماعة ولم ينصرفوا عنه لداعى العقل ما أمكن وهو الجزم والاحتياط (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) من فتح الباء رعاية لكون حقية الحكم باعتبار مطابقة الواقع اياه فقد غفل كل الغفلة لانه ليس بناء الفرق بين الحق والصدق فى هذا المقام على هذا الاعتبار يدل عليه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق وقوله وقد يطلق على الاقوال الظاهر فيه على القول (وقوله باعتبار الاشتمال على الحكم) يفيد تقييد القول بالخبرى والمطابق دون العقائد والاديان والمذاهب لانها لا تشمل غير الخبرى بل هو لمجرد تقييدها بالمطابقة وبالحيثية (قوله وأما الصدق فقد شاع فى الاقوال خاصة) يعنى دائرة الحق أوسع تحيط بما لا يحيط به الصدق فاذا اختير على الصدق ليذهب نفس السامع فى وصف أهل الحق كل مذهب ممكن (قوله وقد يفرق بينهما) أن المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع وفى الصدق من جانب الحكم * فان قلت لو كانت حقية الحكم مطابقة الواقع اياه لكان الحق هو الواقع ولساغ أن يقال واقع حق وواقع باطل ولم يوصف الواقع بشئ منهما على أن البطلان نهاية الذم ولا ذم للواقع بعدم مطابقته للاعتقاد وانما يعود الذم الى الاعتقاد * قلت فى تفسير الحقية بمطابقة الواقع للحكم مسامحة وحاصله كون الحكم بحيث يطابقه الواقع كما ان معنى الصدق كون الحكم بحيث يطابق الواقع فيكون صفة للاعتقاد دون الحكم * فان قلت وصف الاعتقاد بمطابقة الواقع لافادة تحققه وعدم بطلانه فما الفائدة فى وصفه بمطابقة الواقع اياه * قلت الفائدة المبالغة فى ثبوته بحيث صار مستحقا الان يعتبر أحق بالثبوت من الواقع فتعتبر المطابقة فى الثبوت من جانب الواقع ويجعل أصلا للواقع ففى الحق مبالغة ليس فى الصدق ففى هذا الفرق أيضا ظهر وجه اختيار الحق على الصدق (قوله حقائق الاشياء ثابتة) لم يقل الاشياء ثابتة لانه لا ينافى مذهب العندية بل المنافى له ثبوت الحقائق أى ما به الشئ شئ فى حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الاعتقادية (قوله حقيقة الشئ وماهيته ما به الشئ هو هو) جمع الحقيقة مع الماهية فى مقام تفسير الحقيقة تنبيها على ان الاظهر اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما وان الفرق بينهما أقل كما يدل عليه قوله وقد يقال لكنه خلاف ما هو المشهور مما ذكره صاحب التجريد من انه تطلق الماهية غالبا على الامر المعقول والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود وهذا قال بعض المحققين بمعنى الوجود الخارجى وهو المتبادر عند الاطلاق وجعل قوله وقد يقال على انه قد يقال فى تفسير الحقيقة فى بيان قوله حقائق الاشياء

والاعراض وتحقق العلم بهما يتوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم فقال (قال أهل الحق) وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل وأما الصدق فقد شاع استعماله فى الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع وفى الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه (حقائق الاشياء ثابتة) حقيقة الشئ وماهيته ما به الشئ هو هو

فى بعض المسائل كمسئلة التكوين وغيرها (قوله فقال قال أهل الحق) الظاهر ان المقول مجموع ما فى الكتاب فالمراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة وان خص بقوله حقائق الاشياء ثابتة فالمراد أهل الحق فى هذه المسئلة وهم ما عدا السوفسطائية عن آخرهم ويحتمل ان يراد أهل الحق فى جميع المسائل وهم أهل السنة وتخصيصهم بالذكر لاعتدادهم فكأنهم هم القائلون (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) قد تفتح الباء رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الحيثية لكن لا يلائمه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق الخ (قوله فقد شاع استعماله فى الاقوال خاصة) يشير الى ان الصدق قد يطلق على غير الاقوال قال فى حواشى المطالع يوصف بكل منهما القول المطابق والعقد المطابق (قوله تعتبر فى الحق من جانب الواقع) اذ المنظور أولا فى هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا أى ثابتا متحققا وأما المنظور أولا فى الاعتبار الثانى فهو الحكم الذى يتصف بالمعنى الاصلى للصدق وهو الانباء عن الشئ على ما هو عليه وهذا أولى مما قيل سمى الاعتبار الثانى بالصدق تمييزا (قوله ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه) فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف الحكم الا انه مركب فلا يشتق منه له صفة كذا أفاده الشارح فى نظائره ولبعض الافاضل ههنا كلام طويل حاصله حمل مثله على التسامح فى العبارة بناء على ظهور المعنى فالمعنى ههنا كون الحكم بحيث يطابقه الواقع (قوله ما به الشئ هو هو) * لا يقال هذا صادق على العلة الفاعلية

تنبيها على ان الحمل لتحقيقه هنا على الماهية الموجودة ضعيف لانه يتجه عليه ما يحتاج فى دفعه الى تكلف كما ذكره بقوله فان قيل الخ بخلاف حمله على معنى الماهية بعيد وقد أجمعوا على ان الماهية مشتقة عما هو يعنى مأخوذة عنه بالحاق ياء النسبة ولو قيل بأنها مأخوذة عما هى لكان أقل اعلالا وهو يعد فى صحة الحاق ياء النسبة بما هو على قاعدة اللغة نظر ولا يوجد له نظير وأظن انه منسوب الى لفظ ما وأصله مائية قلبت الهمزة هاء كما يقال هيالك فى ايالك وله نظائر فانه يقال لما يجاب به عن السؤال بكيف كيفية نسبة الى لفظ كيف ولما يجاب به عن السؤال بكم كمية نسبة الى لفظ كم والمراد بقوله ما به الشئ هو هو ما به الشئ هو الشئ بمعنى أمر باعتباره مع الشئ يكون الشئ هو الشئ ولا يثبت باثباته للشئ الا نفسه بخلاف الجزء والعارض فانه باعتباره مع الشئ واثباته للشئ يكون الشئ غيره فانك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان لا يكون الانسان الا الانسان ولو اعتبرت معه الناطق يكون الانسان والناطق ولو اعتبرت الضاحك يكون الانسان الضاحك وبهذا التحقيق سهل عليك ما صعب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشئ وعلته بهذا التعريف ونجوت عن تكلفات ليست فى مقام الدفع الا تصلفات وهى أن أحد الضميرين زائد ويكفى ما به الشئ هو أى ما به الشئ الشئ لانك عرفت أن الضمير الاول ضمير الفصل لافادة أنه ما به الشئ ليس الا الشئ وليس ضميرا راجعا الى الشئ ومما ذكره الشارح فى شرح المقاصد ان هذا التعريف انما يتم على مذهب من قال ان الماهية غير مجعولة والا انتقض بجاعل الماهية ماهية وانه يرد على كل تقدير الذاتى لانه ما به الماهية الماهية وان كلمة الباء الدالة على السببية تقتضى الاثنينية وقد يقال هو هو علم فى الاتحاد وبه متعلق بالاتحاد المقصود منه فالمعنى ما يتحد معه الشئ وليس بشئ فان هو هو علم فى اتحادهما ولا يرتبط به الشئ بل يكون زائدا (قوله كالحيوان الناطق للانسان) فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق فان تصور المجمل لا يستلزم تصور المفصل انما لا يمكن تصور الحيوان الناطق بدون الانسان لعدم امكان تصور المفصل بدون المجمل فبناء هذا الكلام على ايهام العكس الا أن يقال المراد بالمثال مجمل الحيوان الناطق

مع قطع النظر عن تفصيله فان التفصيل خارج عن الماهية ولهذا لا يجوز أن يجاب عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق الجواب فى قولنا ما الانسان بالحيوان الناطق لضرورة وضع مفصل الماهية موضعها كما لا يخفى على من سلك مباحث المقول فى جواب ما هو وانما مثل بقوله الحيوان الناطق ليحصل مغايرة يصح معها النسبة الى الانسان (قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه) يحتمل ان يراد الامكان الخاص وان يراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود وعلى الاول يختص البيان ببعض ما ليس بماهية وعلى الثانى يعم كل ما ليس بماهية من الذاتى والعرضى فانه يمكن تصور الانسان بدون تصور ذاتيه بأن يتصور بالوجه لا بالكنه وأيضا يمكن تصوره اخطارا بدون تصور ذاتيه ولازمه البين كذلك (وقوله فانه من العوارض) اما أن يرجع الضمير فيه الى مثل الضاحك والكاتب واما أن يرجع الى ما يمكن تصور الانسان بدونه مطلقا وحينئذ يحتاج الى تخصيص ما فى قوله ما يمكن بالمحمول ليصح قوله من العوارض ويتجه عليه انه يستفاد منه ان العرضى محمول يمكن تصور الشئ بدونه فيدخل فيه الذاتى لانه يمكن تصور الشئ بدونه بأن يتصور بوجه ما بل مفصل الماهية كما عرفت وتخرج عنه اللوازم البينة بالمعنى الاخص فانه لا يمكن تصور الشئ بدونها بل يمكن تصور الماهية اخطارا بدون تصورها كذلك ولا ينفع لدفع الخروج بأنه يمكن تصور الماهية بدون اللازم البين لان معنى اللزوم أن يكون اخطار الشئ مستلزما التصور الخارج فيصح أن يتصور الماهية بدون لازمها تصورا غير اخطارى لانه غاية ما قيل انه يكفى فى اللزوم استلزام الاخطار تصور الشئ ولا يلزم أن يكون لازم الشئ بحيث لا يتصور بدونه أصلا ولا ينفع أيضا ما قيل ان اللزوم معناه أن يكون تصور اللازم عقيب زمان تصور الملزوم فامتاز عن الذاتى لان غاية الامر أن يقال يكفى فى اللزوم ذلك ليصح الحكم بلزوم النتيجة للمقدمتين وأن لا يمكن اجتماع الاحكام فى زمان واحد واما انه لا لزوم مع معية زمان التصور كما فى المتضايفين فمما لم يقل به أحد (قوله وقد يقال ان الماهية باعتبار تحققه الخ) اعتبار التحقق على وجه العروض واعتبار التشخص على وجه الجزئية لان الهوية فى المشهور هو الشخص وهو المركب من التشخص ففى العبارة اغلاق ويمكن أن يدفع بأن المراد بالتشخص المعنى المصدرى أى باعتبار كونه متشخصا وكونه متشخصا عبارة عن كون التشخص بمعنى التعين جزأ منه وبالجملة لا يتجه ما قيل ان الشارح جعل الهوية بمعنى الماهية المعروضة

كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض وقد يقال ان ما به الشئ هو هو باعتبار تحققه حقيقة

---

* لانا نقول الفاعل ما به الشئ موجود لا ما به الشئ ذلك الشئ اذ الماهية ليست بجعل جاعل * فان قلت الشئ بمعنى الموجود فيرد الاشكال * قلت بعد التسليم فرق بين ما به الموجود موجود وبين ما به الموجود ذلك الموجود والفاعل انما هو الاول وبه يظهر ان الضمير بين الشئ ودخل على أحدهم الموصول فلا يتوهم الاشكال بالفاعل لكن ينتقض ظاهر التعريف حينئذ بالعرضى اذ الضاحك ما به الانسان ضاحك وجعل هو هو بمعنى الاتحاد فى المفهوم خلاف المتبادر والاصطلاح ولا يرتكب مع ظهور الوجه الصحيح هذا ولو قيل فى التعريف ما به الشئ هو لكان أخصر (قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه) أى بالكنه وأما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتى أيضا قيل عليه يستند

منه

للتشخص والمشهور انه نفس التشخص المركب من التشخص (قوله والشئ عندنا الخ) يريد بضمير المتكلم مع الغير الاشاعرة اذ البصرية
والجاحظ من المعتزلة قالا هو المعلوم وقال الناشئ أبو العباس هو القديم وفي الحادث مجاز وقال الجهمية هو الحادث وقال هشام هو
الجسم ويرادف الثبوت والوجود والتحقق والكون أيضا مذهب الاشاعرة والا فعند المعتزلة الثبوت أعم من الموجود والممكنات ثابتة
في العدم عندهم فقوله قال أهل الحق أريد به أهل السنة والجماعة لا جميع مخالفي السوفسطائية على ما جوزه البعض والا فلا يفيد
قوله حقائق الاشياء ثابتة كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد والمقصود التنبيه فتأمل ولم يقل الشئ
والموجود مترادفان لظهور كذبه اذ المشتق لا يرادف الجامد ولا يخفى ان اشتقاق الموجود من الوجود واشتقاق اسم الفاعل من التحقق
والثبوت والكون يمنع الترادف وان استعمال الكون ناقصا وتاما يدل على ان معناه أعم من الوجود في نفسه والوجود لغيره وعدم استعمال
الوجود والثبوت والتحقق ناقصة يدل على ان معناها الوجود في نفسه (وقوله معناها بديهي التصور) رد صريحا على من قال معناها
نظري وعلى من قال معناها ممتنع التصور وعلى من قال كونه بديهي التصور نظري اشارة حيث لم يستدل على دعوى بداهة التصور
واقتصر على الدعوى كما يفعل في البديهيات (قوله فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء ١٧ يكون لغوا) هذا متفرع على تفسير
الحقيقة والشئ والثبوت * فان قلت لا يتجه هذا لو حمل الحقيقة على معنى الماهية فان الماهية يحتمل أن لا تكون موجودة كيف ووجود الكلي مختلف فيه فهل هو متفرع على قوله وقد يقال الخ * قلت ليس المراد ثبوت الحقائق وجود نفس الحقيقة حتى يعود البحث فيه الى الاختلاف في وجود الكلي اذ لا يخص المخالفة فيه السوفسطائية بل المراد فيه ثبوت الحقائق سواء كان ثبوته عين ثبوت الفرد حقيقة أو مجازا * فان قلت يكفي في كون الحكم مفيدا كونه ردا على المنكر وأي افادة أقوى مما هي مع منكر للحكم المنكر * قلت هذا الحكم لا يقبل
٣ عقائد الانكار وليس انكار السوفسطائية للحكم بالثبوت على الامور الثابتة في نفس الامر فكما لا بد من توجيهه حتى يصير مفيدا
لا بد من توجيهه ليصير قابلا للخلاف ويمكن دفعه بأن قوله الامور الثابتة ثابتة انما يكون لغوا اذا كان الكلام مع من اعتقد اتصاف
الافراد بالامور الثابتة واما من لم يعتقد وجوز انتفاء الموضوع فلا وكيف لا ولو اقتضى التعبير عن الشئ بمفهوم وجوده واتصافه به لم
يتصور كذب الحكم بانتفاء الموضوع وبأن المراد بالثبوت المحمول الثبوت الغير التابع للاعتقاد ليصلح ردا على السوفسطائية التي تدعى
أن ثبوت الاشياء تابع للاعتقاد (قوله قلنا المراد به ان ما نعتقده) حاصل الجواب ان المراد الاتصاف بالعنوان الاتصاف بحسب الاعتقاد
وكما يمكن التعبير عن الافراد بمفهوم متصفة هي به بحسب نفس الامر يمكن التعبير عنها بالمفهوم المتصفة هي به بحسب الاعتقاد وليس
المراد ان حقائق الاشياء مجاز عما نعتقده حقائق الاشياء فانه توجيه سمج كما لا يخفى ولك أن تريد بحقائق الاشياء حقائق الاشياء في
المرئي وبحسب بادي الرأي فلا يكون التعبير مبنيا على اعتقادنا مختصا بنا بل يكون تعبيرا مشتركا بين الكل وأما قوله ونسميه بالاسماء
فلا مدخل له في الجواب ولا يظهر لذكره مرجع ومآب ولك ان تتكلف وتقول هذا اشارة الى جواب آخر وهو ان قولنا حقائق
الاشياء ثابتة اجمال أحكام مفصلة هي ان الانسان موجود والفرس موجودة والسماء موجودة الى غير ذلك ولا خفاء في افادة المفصلات
المكتسبة بهذا المجمل وتوهم سلب الفائدة انما نشأ من المجمل المقصود به الاشارة الى الامور المفصلة ولا يبعد أن يرجح هذا الجواب
على الاول بأن الدعوى على الجواب الاول يستلزم العلم بثبوت حقائق الاشياء فيلغو قوله والعلم بها متحقق وأما أجوبتنا الثلاثة التي

وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية والشئ عندنا الموجود والثبوت والتحقق
والوجود والكون ألفاظ مترادفة معناها بديهي التصور * فان قيل فالحكم بثبوت حقائق
الاشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة * قلنا المراد ان ما نعتقده حقائق الاشياء
ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض أمور موجودة في نفس الامر كما قال

منه ان الذاتي ما لا يمكن تصور الشئ بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص وجوابه بعد
تسليم الاستفادة بطريق التعريف ان المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق
الاخطار على ما نص عليه في حواشي المطالع فامكن تصوره بدونه في الجملة بخلاف الذاتي وأيضا
زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم فانفك في هذا الزمان بخلاف الذاتي وهذا القدر
يكفينا في هذا المقام وقيل أيضا ان أريد بالامكان الامكان الخاص يلزم ان يجوز تصور الكنه
بالعرضي وهو باطل وان أريد الامكان العام فهو حاصل في الذاتي أيضا وجوابه اختيار الاول
ومنع الملازمة اذ اللازم امكان تصور الكنه مع العرضي لا به ولو سلم يعتبر الامكان بالنسبة الى
المقيد أعني تصور الانسان بدونه لا بالنسبة الى القيد أعني كون تصوره بدونه وانتفاء المقيد
قد يكون لعدم التصور على أن تصور الكنه بالعرضي غير ممتنع وان لم يطرد ويمكن اختيار الثاني
بأن يراد الامكان العام من جانب الوجود أي ليس عدمه ضروريا (قوله وباعتبار تشخصه
هوية) المشهور ان الهوية نفس التشخص وقد يطلق على الوجود الخارجي أيضا والشارح
قد أطلقها على الماهية باعتبار التشخص (قوله فالحكم بثبوت حقائق الاشياء) أورد الفاء ايذانا

أجيب الشغمليستغني عن بيان ترجيحها على هذين الجوابين مع انا أشرنا الى وجه ترجيح ثالثها على أول جوابيه فلا تغفل عن اللآلى التي تنتشر من الغواص المكثار لحمل الدر من اعماق البحار فانه لا يمكنه ضبطها لكثرتها عن الانتشار وغاية أمره حفظها عن الانكسار فعليك الجمع بأن تنظر بحدة البصيرة وتلقى السمع فان السعيد من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد (قوله وهذا كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان) أى الدليل ولا شاهد على كون الشئ مفيدا أقوى من حاجته الى الدليل بجعل الموضوع والمحمول مكررا بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم في جانب الموضوع بحسب الاعتقاد وارادة المفهوم في جانب المحمول وقصد الاثبات بحسب نفس الامر اذا كان محوجا الى البيان فى بعض المواقع لا يكون من قبيل اتحاد المحمول والموضوع اذ لا يكون ذلك محتاجا الى البيان أصلا وربما احتاج الى البيان واجب الوجود موجود وانما قال ربما يحتاج اذ قد لا يحتاج كما فيما نحن فيه وبهذا ظهر وجه قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت لانه ليس بمفيد ولا يحتاج الى البيان فى مادة من المواد وانما قال ولا مثل قولك ✱ أنا أبو النجم وشعرى شعرى ✱ على ما لا يخفى نفيا للتأويل اشتهر فى اتحاد المسند والمسند اليه وهو ان معنى شعرى شعرى ان شعرى الآن كشعرى فيما مضى أو شعرى هو الشعر المعروف بالبلاغة وانما نفاه لانه حينئذ يكون معناه ان حقائق الاشياء موجودة فى الحال كما كانت موجودة فيما مضى وهو لا يقابل خلاف السوفسطائية انما يقابل مذهب من ينفى بقاء الاعراض زمانين ومذهب من ينفى وجود الجواهر كذلك أو يكون المعنى حقائق الاشياء الثابتة المشهورة الثبوت ولا خلاف من السوفسطائية فى شهرة ثبوتها انما خلافهم فى أصل الثبوت ولبعض أرباب الاستدلال الحواشي هنا خيالات وأوهام قادبها من تبعه فى تضاعيف الكلام ولا يلتفت اليها من له عصام من الله لا زال معه بالاعتصام (قوله وتحقيق ذلك) أى تحقيق السؤال والجواب ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة فحقائق الاشياء له اعتباران أحدهما كونها ماهيات للامور الثابتة فى نفس الامر وبهذا الاعتبار يلغو الحكم عليها بالثبوت فى نفس الامر وهو منشأ السؤال وثانيهما كونها ماهيات الامور الثابتة فى اعتقادنا وبهذا الاعتبار يفيد الحكم عليها بالثبوت وبناء الجواب عليه ومما ينبغي أن يعلم ان للشئ اعتبارات يكون الحكم به على الشئ مفيدا ببعض تلك الاعتبارات دون بعض (قوله والعلم بها متحقق الخ) دعوى ان حقائق الاشياء ثابتة تتضمن دعوى العلم بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بها تتضمن دعوى ثبوت جنسها اذ العلم حقيقة من الحقائق الا انه قصد الرد على طوائف السوفسطائية صريحا فقال حقائق الاشياء ثابتة أى فى حد ذاتها مع قطع النظر على تعلق اعتقادها ردا على العنادية والعندية وقال العلم بها متحقق

واجب الوجود موجود وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله ✱ أنا أبو النجم وشعرى شعرى ✱ على ما لا يخفى وتحقيق ذلك ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بالشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا أخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا أخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا (والعلم بها) أى بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها (متحقق)

بأنه ناشئ مما سبق والمنشأ مجموع الامور الثلاثة لانه تعريف الحقيقة وكون الشئ بمعنى الموجود وكون الثبوت بمعنى الوجود اذ لا لغوية فى قولك عوارض الاشياء ثابتة وحقائق المعدومات ثابتة وحقائق الموجودات متصورة والقصر على البعض تقصير فلا تكن من القاصرين (قوله ربما يحتاج الى البيان) أى قلما يحتاج الى بيان معناه فان أكثر من يسمعه يفهم منه ذلك المعنى كما فى مثل واجب الوجود موجود والحاصل ان أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه اللهم الا أن يقال انه بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة (قوله وليس مثل قولك الثابت ثابت) هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد أى ليس مثل المثال الذى ذكره السائل فانه غير مفيد اذ قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول وقوله ولا مثل ✱ أنا أبو النجم وشعرى شعرى ✱ ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان فان شعرى شعرى يحتاج البتة الى بيان معناه لخفائه وهو ظاهر ولك أن تقول حقائق الاشياء ثابتة تحتاج الى البيان لا بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة أمر المراد به بخلاف شعرى شعرى فانه يحتاج الى التأويل وهو ان شعرى الآن كشعرى فيما مضى أو شعرى هو الشعر المعروف بالفصاحة والبلاغة وهذا المعنى لا يحصل بجعل الاضافة للعهد لان معنى العهد ارادة بعض اشعار المتكلم معينا وكم فرق بين المعنيين والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ففيه تأكيد كونه مفيدا ويرد عليه ان شعرى شعرى كذلك واعلم ان الاشاعرة لا ينكرون اطلاق الشئ على ما يعم الموجود والمعدوم مجازا فلو حمل لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازى لم يتوجه السؤال أصلا (قوله من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها) فاللام فى العلم لاستغراق الانواع بمعونة المقام ثم ان الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال من الحدوث والامكان ونحوهما فمن قدر الثبوت وقال لا يتم غرض

ردا على اللاأدرية فيكفي للرد دعوى التصديق بالاشياء اذ اللاأدرية لا ينكرون تصورها اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور لحمل العلم على الاعم من التصور والتصديق كما جرى عليه الشارح مما لا يقتضيه المقام وانما تبع فيه عموم اللفظ هذا ولا يذهب عليك أن اللائق أن يحقق معنى العلم في هذا المقام لانه أول مقام احتيج الى معرفته فلا وجه لتأخير بيانه الى قوله وأسباب العلم ثلاثة (قوله وقيل المراد العلم بثبوتها) توجيه للعبارة بحذف المضاف وجعله توجيها بارجاع ضمير المؤنث الى الثبوت المستفاد من ثابتة لتأنيث ما أضيف اليه الثبوت كما قيل تمحل مثله ما يمكن أن يقال ان التأنيث لتأنيث لفظة ثابتة الدالة على الثبوت أولانها راجعة الى قوله حقائق الاشياء ثابتة بتأويلها بهذه القضية (قوله للقطع بأن لا علم بجميع الحقائق) يعني المتبادر من العلم بالحقائق العلم بها تفصيلا فلابد من صرفه عن الظاهر اما بأن يقدر الثبوت لان العلم بثبوت جميع الحقائق لا يستدعي تصورها تفصيلا واما بأن يراد العلم بها أعم من العلم تفصيلا واما بأن يراد العلم بجنس الحقائق الا أن التأويل بالعلم بثبوت الحقائق أنسب بما سبقه من الدعوى فلهذا اختاره ذلك القائل والشارح أراد رعاية عموم اللفظ ما أمكن لانه أنفع وبهذا اندفع انه ان أريد بنفي العلم بجميع الحقائق العلم بها تفصيلا فمسلم ولا يضر لعدم ضرورة ارادته وان أريد به العلم بها ولو اجمالا فانتفاؤه ممنوع كيف والحكم بثبوتها لا تنفك عنه وأما ما يقال ان ثبوت الكل أيضا غير معلوم ومع ارادة البعض يتم الكلام بدون تقدير الثبوت فمندرج في قول الشارح والمراد الجنس يعني المراد الجنس لا محالة اذ لا ثبوت للجميع كما لا علم بها (وقوله ردا على القائلين) علة مصححة لارادة الجنس لا موجبة اذ الرد لا يوجب ارادة الجنس دون الجميع ولا يذهب عليك انه لا يصح الاكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق وان صح لانه لا اختلاف فيه بل لابد من العلم بثبوتها وثبوت الاحوال لها ولو قال والمراد بها الجنس لكان فيها لطافة ولا يرد ان كون الغرض منه الرد ينافي ما سبق ان الغرض منه التنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان لتمكن التوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم لانه لا تنافي بين الغرضين نعم دعوى ثبوت جنس الحقائق لا يفيد ثبوت ما يشاهد الا أن يقال يفيده بناء على ان الاحق بالثبوت ما يشاهد وما يقال ان المراد سابقا التنبيه على وجود جنس ما يشاهد ليس بشئ لان سياق الكلام واضح في ان المقصود الاستدلال بما يشاهد لا بجنسه فتأمل يقال في القطع بأنه لا علم بجميع الحقائق نظر لانه ينفيه قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وذلك غير خفي على الخبير بتفسيره هذا وينقدح منه انه ينفيه أيضا علم الحق بجميع الحقائق ولو كان مرادهم ان لا علم لعامة الناس فالكلام يتم من غير الباس (قوله ولا بعدم ثبوتها) رعاية وهم انه تطويل لان قوله والعلم بها متحقق على هذا التفسير لرد نفي العلم بثبوت الحقيقة لا العلم بثبوت عدمه ودفعه ان المراد انه رد على القائلين بالشك في الاشياء ومعنى الشك لا يتم بدون نفي العلم بعدم الثبوت نعم لو قال ردا على القائلين بالشك أبدا في ثبوت الحقائق لكان أخصر (قوله خلافا للسوفسطائية أي للطوائف السوفسطائية فطائفتان ينكران الحكم الاول وطائفة الحكم الثاني كما أشرنا اليه

وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق والجواب ان المراد الجنس ردا على القائلين بأنه لا ثبوت لشئ من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها (خلافا للسوفسطائية) فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها أوهام وخيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها

الاستدلال الا بتقدير الثبوت فقد غلط غلطين (قوله العلم بثبوتها) بتقدير المضاف فالضمير للحقائق وقيل الضمير لثبوت الحقائق والتأنيث باعتبار المضاف اليه (قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق) يرد عليه انه ان أريد عدم العلم بالجميع تفصيلا فمسلم ولا يضرنا لانه غير مراد وان أريد اجمالا فممنوع فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع وقد سبق ان المراد ما نعتقده حقائق الاشياء فيكون معلوما لنا البتة * لا يقال نحن نقيد العلم بكونه بالكنه * لانا نقول لا دليل على هذا التقييد مع ان تعميم الشارح ينافيه ولو سلم فبطلان المقيد لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز أن يترك القيد وقد يقال أيضا ثبوت الكل غير معلوم وان أريد البعض فلا وجه للعدول عن الظاهر (قوله والجواب ان المراد الجنس) يرد عليه ان ثبوت الجنس لا يلزم أن يكون في ضمن ما نشاهد من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبيه على وجودها كما مر وجوابه ان المراد هو التنبيه على وجود جنس ما نشاهد من الاعيان فالكلام السابق على حذف المضاف أو نقول اذا ثبت شئ من الاشياء فالاحق بالثبوت هو هذه المشاهدات وكفى بهذا القدر تنبيها (قوله وهم العنادية) سموا بذلك لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر ما الى أمر آخر في نفس الامر ويقولون ما من قضية بديهية أو نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها في القوة وبه يظهر ان انكارهم لا يختص بحقائق الموجودات فتخصيص انكارهم لها بالذكر جرى على وفق السياق والاظهر أن تحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم (قوله من ينكر ثبوتها) أي تقررها وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليه وباطل بالنسبة

(قوله فان منهم من ينكر حقائق الاشياء) وانكار حقائق الاشياء يستلزم انكار ثبوت الاحوال لها لان ثبوت الحال لها فرع ثبوتها فلا يتأتى ما يقال لا اختصاص لنفيهم بحقائق الاشياء بل يقولون ما من قضية بديهية أو نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها فى القوة فالاظهر أن يحمل الاشياء فى قوله حقائق الاشياء ثابتة على المعنى الاعم ثم لا يشمل انكار حقائق الاشياء انكار القضايا السلبية ويتم قوله فلا ظهور بالنظر اليها قيل سموا عنادية لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر الى أمر آخر ويمكن أن يقال سموا عنادية لانهم تمسكوا فى مذهبهم بأن لكل قضية معاندا ومقابلا فرجعهم فى مذهبهم عناد كل حكم لآخر (قوله ومنهم من ينكر ثبوتها) أى ثبوتها فى نفس الامر وهو المتبادر فلا يثبت الاشياء الا فى الاعتقاد والمشهور انهم وقعوا فيما وقعوا انظرا الى أن الصفراوى يجد السكر فى فمه مرا ونحن نقول يحتمل انهم وقعوا فيه من اجتماع المصوبة على ان الواجب على كل مجتهد وتابعيه ما أدى اليه اجتهاده وليس فيه حكم معين بل حكمه تابع الاجتهاد ومن تفسير البعض صدق الخبر بمطابقة الاعتقاد وكذبه بعدمها (قوله وهم العندية) نسبوا الى عند بمعنى الاعتقاد وكما يقال هذه المسئلة عند أبى حنيفة كذا ولا يخفى انه يلزمهم ثبوت قدم القرآن وحدوثه بناء على تحقق الاعتقادين الا أن يقال لم يريدوا بكون الاشياء تابعة للاعتقادات انه يحصل لها ثبوت فى نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات بل أرادوا أن لا ثبوت لها الا فى الاعتقاد (قوله ومنهم من ينكر العلم بثبوت شئ ولا ثبوته) يستفاد منه انكار العلم بثبوت شئ ولا ثبوته دون انكار لا ثبوت المعدوم مع انه ليس كذلك لانهم لا يعترفون بالعلم بلا ثبوت المعدوم فكأنه أريد بالشئ هنا المعنى الاعم من الموجود وقوله ويزعم انه شاك مع انهم لا يعترفون بالاعتقاد ويظهرون من أنفسهم الشك فى كل شئ اشارة الى أنهم اعتقدوا كونهم شاكين وان أنكروا الاعتقاد وقيل أراد بالزعم القول الباطل لا الاعتقاد وفيه ان القول العارى عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم يقال هم أفضل السوفسطائية * قلت ٢٠ لان منشأ انكار ثبوت الاشياء لا يوجب الانكار بل الشك لان وجود معارض لكل

قضية لا يوجب الجزم بانتفاء شئ منهما بل الشك الا أن يقال يفيد الانتفاء بمعونة ما هو معدود من الطرق الضعيفة وهو ان ما لا دليل على ثبوته يجب نفيه ومع ذلك فهم أمثالهم لعدم تمسكهم بالطريق الضعيف ولان كون السكر مرا فى فم الصفراوى لا يوجب كونه مرا فى الواقع بعد اعتقاده ويمكن

أن يقال الشاك أفضل من الجاهل جهلا مركبا وأقرب الى الارشاد الى طريق الحق فلذا جعلوا أمثالهم وفى بيان طوائف السوفسطائية وتحقيق أساميهم ومنشأ مذاهبهم رد على ناقد المحصل حيث قال لا يمكن أن يكون فى العالم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائى فى موضع غلطه (قوله لنا تحقيقا) أى لنا فى اثبات دعوانا الا فى رد دعواهم حتى يرد ان النزاع مع الخصم انما توجه بعد اقامة الدليل على دعواه فينبغى تقديم دليلهم على هذا الكلام على انه لا بأس بالمعارضة قبل سماع دليل الخصم (قوله انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان) دفع شبهة اللاأدرية به ظاهر واما دفع شبهة العنادية والعندية به اما بأن الجزم حقيقة من الحقائق وقد ثبت من غير أن يتعلق به اعتقاد واما بان الجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد بالعيان أو البيان يوجب ثبوته لان الجزم المستند الى العيان والبيان لا يكون باطلا لكن فى صحته فى البيان خفاء الا أن يراد بالبيان البرهان فالاولى بالعيان والبرهان بقى ان الجزم ببداهة العقل أيضا يدل عليه فلا وجه لتركه لانه غير داخل فى العيان لانه ظاهر فى الحس (قوله والزاما) فائدة الدليل الالزامى مع انه لا مناظرة معهم كما سيجئ حفظ الطالب للحق عن فسادهم فانه اذا ذكر ان لنا ما يلزمهم وان عدم قبول الالزام منهم محض مكابرة رسخت فيه اعتقاد بطلانهم وامن منهم فذكر الدليل الالزامى لا ينافى ما سيجئ ان الحق انه لا مناظرة معهم ولا حاجة الى أن يقال فى دفع التنافى ان قوله والحق انه لا مناظرة معهم اشارة الا انه لا فائدة لذكر الدليل الالزامى وان ذكره فى الكتب الكلامية عار عن الفائدة ومما ينبغى ان يعلم ان الدليل الثانى أيضا كما يفيد الالزام يفيد التحقيق لتركبه من مقدمات يقينية فقابلته بالاول فى ان الاول بمجرد التحقيق وبهذا تحقق ان قوله الزاما ليس بجعله خارجا عن البرهان كما هو المتبادر (قوله ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبتت) أى ان لم يتحقق نفى جميع الاشياء بمعنى ان لا يتحقق شئ من الاشياء فقد ثبت أى جنس الاشياء اذ قد عرفت ان المراد الجنس ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشئ من الحقائق فلا يتجه

ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشئ جوهرا فجوهر أو عرضا فعرض أو قديما فقديم أو حادثا فحادث وهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شئ ولا ثبوته ويزعم انه شاك وشاك فى انه شاك وهلم جرا وهم اللاأدرية لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزاما انه ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبتت وان تحقق والنفى حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم فقد ثبت شئ من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق

الى خصمه ويستدلون بان الصفراوى يجد السكر فى فمه مرا فدل على ان المعانى تابعة للادراكات (قوله ويزعم انه شاك) هذا الزعم بمعنى القول الباطل لا الاعتقاد الباطل اذ لا اعتقاد للشاك (قوله ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبتت) يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم

ان ضمير ثبت الى الاشياء ولا يلزم من عدم تحقق نفي الاشياء ثبوتها اذ انتفاء تحقق نفي المتعدد لا يستلزم ثبوته ومن البين انه كما يلزم
من عدم تحقق النفي ثبوت الشيء بناء على ان انتفاء النفي يستلزم الثبوت كذلك يلزم تحقق الشيء بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة
من الحقائق لكونه نوعا من الحكم وانه كما ان تحقق النفي يستلزم المدعى وهو ثبوت جنس حقائق الاشياء يستلزم بطلان نفيه بناء على
استلزامه اجتماع النقيضين لان نفي جميع الاشياء يستلزم أن لا يتحقق شيء وان لا يتحقق النفي وهو شيء واذا بطل تحقق النفي فقد ثبت
حقيقة الشيء (قوله ولا يخفى انه انما يتم على العنادية) هذا يخالف ما ذكره في شرح المقاصد انه يتم الالزام على العنادية والعندية والحق معه
لان العندية تنكر ثبوت الاشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد فيقال له ان لم يتحقق لا ثبوت الاشياء في حد ذاتها فقد يثبت في حد ذاتها والا تحقق
النفي وهو حقيقة من الحقائق هذا وقد عرفت ان المقصود بالالزام ليس الزام السوفسطائي بل حفظ الطالب عن فساده فهو يتم بهذا
المعنى على الفرق الثلاث منهم (قوله قالوا الضروريات منها حسيات) المشهور ان هذا دليل اللاأدرية والاكتفاء باستدلالهم لانهم
أمثل السوفسطائية فاذا ابطل مذهبهم فغيرهم بالطريق الاولى أو نقول هذا دليل اللاأدرية فلا ضميمة ودليل نفي الثبوت للفريقين
الآخرين بضميمة ان ما لا دليل عليه ليس بثابت لان الاصل العدم ودليل ان للاشياء ثبوتا تابعا للاعتقاد مما لا ينافي دعوى
الثبوت في نفسه فلا يهم التعرض
له لمن يدعي ثبوت الشيء في نفسه
قال ناقد المحصل الحق ان تسطير
الكتب الكلامية بامثال هذه
الشبهات تضليل لطلاب الحق
وقال غيره اطلاعهم على هذه
الشبهة ووجوه فسادها يفيدهم
التثبت فيما يرومونه كيلا يركنوا
الى شيء منها اذا لاح لهم في بادي
الرأي ونحن نقول ذكر هذه
الكلمات المزيفة بمنزلة الايقاظ
للطالب عن نوم الغفلة وتنبيه له
على انه ينبغي ان لا يعتمد على ما يبدو
للعقل ما لم يتأمل حق التأمل
لانه وقع للعقلاء ما وقع (قوله
والحس قد يغلط) الغلط محركة
ان يعيى بالشيء فلا يعرف وجه
الصواب ويغلطه كيعلم والغلط بالطاء
في الحساب وغيره أو هو في المنطق وما هو في الحساب بالتاء كذا في القاموس ومن البين ان اطلاق الغلط من اللاأدرية بناء على زعم الناس
وكذا تقليل الغلط بالنسبة الى غير الغلط فانه لما لم يعلم مطابقة نسبته للواقع ويكون الكل مشكوكا كيف يحكم بان الغلط مكثور وان
العنادية لا يمكن ان يحكم بكون الغلط مكثورا لان أكثر الاحكام غلط على رأيه اذ لا ثبوت لشيء وكذا رؤية الاحول الواحد اثنين ووجدان
الصفراوي الحلو مرا غلط لا يصح على زعم العندية أيضا لان لهما ثبوتا تابعا للاعتقاد وكذا اطلاق الحسي والبديهي والضروري
والنظري فانها تصديقات مخصوصة فمن قال اطلاق الغلط على زعم الناس فقد كان في غاية ضيق العطن ومن لم ير الا واحدا من كثير كان
في غاية العان ولم يتعرض من مبادي النظريات لما سوى الحسيات والبديهيات لانهما أظهرهما فارتفاع الامان منهما يوجب ارتفاع
الامان من غيرهما بالطريق الاولى والمراد بالاحول الغير الفطري فان الفطري لا يرى الواحد اثنين كما بين في محله وقوله اثنين مصدر أي
يرى رؤية اثنين وكذا مرا أي يجد الموجدان مر ويصيبه اصابة مر لان الرؤية والوجدان اذا كانا ذوي مفعولين يكونان بمعنى اليقين
(قوله وقد يقع فيها الاختلافات) واحد المحال الذين تغالط فلا أمان فيه ويعرض شبه فيفتقر في حلها الى انظار دقيقة فيكون في معرض الغلط
لاحتمال ان لا يرتفع الشبهة أو يغلط في دفعها وهذا أولى مما حمل الشارح عليه من أن الاختلاف فيها ينافي البداهة كما يشعر به قوله
والاختلاف في البديهي لعدم الالف والخفاء في التصور لا ينافي البداهة ويحتمل ان يفسر الاختلاف باختلاف البديهيات وضوحا

ولا يخفى انه انما يتم على العنادية قالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا كالاحول
يرى الواحد اثنين والصفراوي يجد الحلو مرا ومنها بديهيات وقد يقع فيها الاختلافات وتعرض شبه
يفتقر في حلها الى انظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها ولهذا أكثر فيها
اختلاف العقلاء

فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت فالصواب في الالزام أن يقتصر على الشق الآخر ويقال
انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقا وهذا النفي من جملة تلك الحقائق فثبت بعض ما نفيتم وقد
يتوهم ان انكارهم مقصور على حقائق الموجودات ويوجه الالزام بأن النفي حكم والحكم تصديق
والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج ويرد عليه انه لا وجود للعلم في الخارج
عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبانظار دقيقة فكيف يبنى الالزام لمنكر أجلى البديهيات على
مثل هذا الامر الخفي * لا يقال ترديد هذا الالزام في التحقق وهو بمعنى الوجود * لانا نقول ليس
ههنا بمعناه اذ عدم وجود النفي لا يستلزم وجود الاشياء لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدوما
في الخارج (قوله انما يتم على العنادية) عدم تمامه على اللاأدرية ظاهر وأما على العندية ففيه
تأمل وقال في شرح المقاصد في كلام العندية والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات
أو نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة (قوله قالوا الضروريات) هذا دليل اللاأدرية وحاصله
انه لا وثوق بالعيان ولا بالبيان فتعين الوقف والشك وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك
والشبهة لا اثبات أمر أو نفيه (قوله قد يغلط كثيرا) اطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس * ان
قلت قد الداخلة على المضارع للقلة فينافي الكثرة * قلت قد يستعار فيستعمل للتحقيق أيضا على

وجلى بالنسبة الى الاذهان فرب بديهى جلى عند أحد خفى عند آخر أو نظرى فلا بديهى معتمد على بداهته لجواز أن يكون مدعى البداهة فيه مخطئا (قوله قلنا غلط الحس فى البعض) لما كان دليل السوفسطائية الزاميا يكون البحث معهم نافعا لانه يمنع الالزام والذى لا طريق معهم اليه الزامهم واثبات المطلوب عليهم وأما الامتناع عن ان يلزمونا فاليه طريق وسيع (قوله لاسباب جزئية لا ينافى الجزم بالبعض) وليس سبب عام للغلط بشهادة الجزم بانتفاء سبب الغلط مطلقا فى مثل ادراك حلاوة العسل (قوله وكثرة الاختلاف لفساد الانظار لا تنافى حقية بعض النظريات) فيه انه يكفى انفى العلم منافاة كثرة الاختلاف للجزم بالحقية ويدفعه ان المانع من الجزم بمقتضى الدليل وهو حقية النظرى منافاة كثرة الاختلاف لها فافهم واستغن عن ان يجعل حقية بعض النظريات بمعنى حقية بعض النظريات فى نظر العقل أو بتقدير اعتقاد حقية بعض النظريات فانه شأن القاصرين (قوله والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم) فلا ينفع التحقيق ولا الالزام لانه لا معتقد لهم حتى يذكر فى الالزام بل كل حكم عند اللاأدرية منهم خيال ووهم لا حقيقة له حتى بطلان اجتماع النقيضين وارتفاعهما فمن قال ماذكره الشارح فى الزامهم ليس بشئ لانهم لا يعترفون الا بالخيالات والاوهام بل الصواب معهم ان يقال انكم جزمتم بنفى الحقائق مطلقا وهذا النفى من جملة الحقائق فثبت بعض ما نفيتم فصوابه ليس الا خيالا ووهما كيف وجزمهم أيضا ليس الا خيالا ووهما عندهم وقوله لانهم لا يعترفون أى اللاأدرية فالمراد بالمعلوم المعلوم التصديقى والا فهم يعترفون بالشك المستلزم لتصور الطرفين ولك أن تقول لا يعترفون بالشك أيضا بل يقولون اناشاكون فى انا شاكون وهلم جرا ولك أن ترجع الضمير الى السوفسطائية مطلقا فالمراد بالمعلوم اليقينى وفيه انه يكفى للاثبات الظن الصادق وحمل المعلوم على المعلوم الصادق ظنا كان أو غيره بعيد (قوله بل الطريق تعذيبهم بالنار) ٢٢ لا يلزم من هذا تجويز تعذيبهم شرعا حتى يرد انه غير مجوز واطلاق الحكمة وهو العلم بالاشياء على ما هو عليه كاطلاق العلم على مذهب السوفسطائية بزعمهم ويمكن أن يكون نسبتهم الى سوفسطائية لانه لا حكمة عندهم الا مموهة اذ كل ما يسمى حكمة عندهم خيالات وأوهام أو شكوك أو أمور غير ثابتة تابعة للاعتقادات فلا علم حقيقيا ثابتا على مر الدهور (قوله فيلاسوفا أى محب الحكمة) الاوجه أن محب الحكمة كناية عن عالم الحكمة فيكون بمعنى الحكيم وبناء الكناية على ما اشتهر ان المرء لا يزال عدو المّا جهله به (قوله وأسباب العلم) لما أثبت العلم بالحقائق ردا على السوفسطائية وكان منشأ انكارهم الطعن فى الحس وبداهة العقل أو النظر المتفرع عليهما عقبه باثبات الحس والعقل فقال وأسباب العلم ثلاثة اشارة الى اثبات السببين المطعونين مع زيادة سبب ثالث مبالغة فى تصحيح تحقق العلم بحقائق الاشياء وانما أتى بالاسم الظاهر دون الضمير كما هو الظاهر لئلا يتوهم عوده الى العلم المتعلق بجنس حقائق الاشياء مع ان المراد بيان أسباب العلم من غير ملاحظة اضافته الى شئ وعرف العلم على وجه اندرج فيه ادراك الحواس لانه مع كونه أرجح أنسب بجعل الحواس من أسباب العلم (قوله وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به) لم يكتف بقوله يتجلى بها المذكور لان النور صفة يتجلى بها المذكور وكذا كل صفة مما يتجلى بها موصوفها لكن لا لمن قامت هى به ولان ادراك الحيوانات العجم داخلة فيه وليس بعلم فأخرجه بقوله لمن قامت به لاختصاص من بالعقلاء وفيه انه لو فسر من بذوى العقول لخرج علم الواجب فيلغو قوله للخلق ولو فسر بذوى العلم لزم الدور ويمكن دفعه بأن العلم المأخوذ فى تفسير من أعم حتى يشمل الظن فتأمل والمتبادر من الباء السبب المفضى فيخرج الحياة والوجود مما هو شرط فى التجلى لا يقال المتبادر هو السبب الحقيقى لانه صرفه عن الحقيقى قوله صفة واكتفى فى بيان التجلى بالاتضاح ولم يحمله على الانكشاف التام لئلا يخرج عنه التصديقات الغير اليقينية جميعا ونبه آخرا على انه لا يصح الاكتفاء فى تفسيره بما هو ظاهر من مطلق الاتضاح بل يجب تخصيصه الى أن يخرج الظن دون غيره وفيه بحث لان صاحب المواقف قال تسمية الظن والجهل والتقليد علما يخالف العرف واللغة والشرع وقال شارحه يطلق العلم على التقليد مجازا وقال فى شرح هذا التعريف التجلى هو الانكشاف التام فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب أيضا لانه فى الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح ينحل به العقدة هذا فترجيحه على التعريف الثانى لشموله للتصديقات الغير اليقينية

قلنا غلط الحس فى البعض لاسباب جزئية لا ينافى الجزم بالبعض بانتفاء أسباب الغلط والاختلاف فى البديهى لعدم الالف أو لخفاء فى التصور لا ينافى البداهة وكثرة الاختلافات لفساد الانظار لا تنافى حقية بعض النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا اللاأدرية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا أو يحترقوا وسوفسطا اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف لان سوفا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا أى محب الحكمة (وأسباب العلم) وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به أى يتضح ويظهر ما يذكر

ان القلة بحسب الاضافة لا تنافى الكثرة فى نفسه (قوله بالانتفاء أسباب الغلط) * فان قلت لعل ههنا سببا عاما للغلط عاما فمن أين يجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط * قلت بديهة العقل جازمة

و يمكن أن يعبر عنه موجودا كان أو معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصوّرات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني وللتصورات بناء على انها لا نقائض لها على مازعموا لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا ولكن ينبغي أن يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن (للخلق) أي للمخلوق من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق تعالى

به في مثل ادراك حلاوة العسل والكلام على التحقيق لا الالزام (قوله ويمكن أن يعبر عنه) اشارة الى أن المذكور من الذكر بالكسر وهو ما يكون باللسان وانما لم يجعله من المضموم وهو ما يكون بالقلب وان صح ذكره في تعريف العلم لعمومه مثل الظن والجهل حملا للفظ على الشائع المتبادر (قوله فيشمل ادراك الحواس) لكن عده علما يخالف العرف واللغة فان البهائم ليست من أولي العلم فيهما (قوله لا يحتمل النقيض) أي نقيض التمييز كما هو الظاهر والاحتمال لمتعلقه وانما وصف التمييز به مجازا ثم التمييز في التصور الصوره ومتعلقه الماهية المتصورة وفي التصديق الاثبات والنفي ومتعلقه الطرفان والعلم بهذا المعنى ينقسم بأنه ان خلا عن الحكم بأن لم يوجب اياه فتصوّر والا فتصديق (قوله بناء على عدم التقييد بالمعاني) فان المعاني ما ليست من الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر فخرج الاحساسات لكن يرد عليهم انهم صرحوا بأن الجزئيات العينية تدرك علما كادراك زيد قبل رؤيته واحساسا كادراكه عند الرؤية ومقتضى التعريف أن لا تعلم تلك الجزئيات وغاية ما يتكلف أن يقال مثل زيد اذا أخذ على وجه جزئي فعين وعلى وجه كلي فمعنى ولا يدرك قبل الرؤية الا على وجه كلي هذا والامر في ادراكه بعد الغيبة عن الحواس مشكل (قوله بناء على انها لا نقائض لها) أي لتمييزها الذي هو الصورة فلا يرد عليه ان التصوّر غير التمييز والمعتبر في العلم عدم احتمال نقيض التمييز فلا يصح البناء المذكور ومن ههنا قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقد يجاب عنه بأن عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصوّر فيصح البناء المذكور ولكن لا يخفى ان دعوى الفرعية مما لا ثبت له * ان قلت كل متصوّر لا يحتمل غير صورته الخاصة فلو سلم ان للتصوّر نقيضا فمتعلقه لا يحتمل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض * قلت هذا انما هو في المتصوّر بالكنه لا في المتصوّر بالوجه فانه لو فرض ان اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان المتصوّر بأحدهما يحتمل أن يتصوّر بالآخر على ان بناء شئ على شئ في الواقع لا ينافي وجود مبنى آخر له في التقدير (قوله على مازعموا) فيه تضعيف قولهم لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق مثل

بخلاف الثاني ترجيح بما يوجب المرجوحية وحمل المذكور على الجاري على اللسان دون المذكور بالقلب لانه المتبادر من الذكر لكن اطلاق المذكور بهذا المعنى على المعنى تسمية للشئ باسم الدال ونبه على ان المراد بالمذكور المذكور بالامكان لا بالفعل ليشمل العلم بما لم يذكر أصلا وفي وجود ما لم يذكر أصلا ولو بوجه أعم تأمل (قوله بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض) اشارة الى ترجيح التعريف السابق وتنبيه على وجه اختياره وقد عرفت هذا مما يتعلق ببعض ماذكره لترجيحه وفي قوله وللتصورات بناء على مازعموا من انها لا نقائض لها اشارة الى مرجح آخر للاول عليه وهو ظهور شمول الاول ٢٣ للتصوّرات وضعف شموله لضعف المبنى لان كثيرا من الاحكام المنطقية مبنية على اثبات النقيض في التصوّر وفيه ان اثبات الاحكام للنقيض في التصوّر لا يتوقف على كون النقيض حقيقة في التصوّر فليكن الاطلاق مجازيا ولو سلم فليكن المراد بالنقيض النقيض في التصديق فيكفي في صحة استعماله في التعريف كونه أشهر وأظهر من النقيض في التصوّر ثم التعريف الاول مرجح حتى قيل انه أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم ومن وجوه الترجيح انه لم يحفظ هذا التعريف عن الانتقاض بادراك الحيوانات وقد حفظ التعريف الاول وقد عرفت ما فيه وان اخراج الجهل المركب عنه يحوج الى مزيد تعمل في عدم احتمال النقيض بان يراد عدم احتمال النقيض حالا أو مآلا فان الجهل المركب يحتمل أن يظهر في دليله ضعف فيحتمل المجهول نقيض ذلك التمييز وانه يجب اعتبار تقييد ايجاب التمييز بايجاب التمييز لمحلها ليخرج عنه امثال الشجاعة فانها توجب تمييزا لكن لا لمحلها بل لمن لاحظها بخلاف العلم فانه يجعل محله مميزا كما يجعله متميزا كالشجاعة وانه يقتضي أن لا يكون النفي والاثبات علما بل ما يوجبهما وكذا التصور وانه يحتاج اسناد قوله لا يحتمل أي التمييز الى التجوز والمقصود نفي احتمال متعلق التمييز نقيض التمييز وانه يتجه عليه العلوم العادية كالعلم بوجود مكة مع احتمال عدمها اذ لا شبهة في امكانه ويحتاج دفعه الى دقة (قوله بخلاف علم الخالق) جعل قوله للخلق قيدا للعلم ولك أن تجعله قيد الاسباب العلم أي أسباب العلم الثابتة للخلق وقوله من الملك بتقديم الملك لا يناسب الحكم بكون الانس أفضل وان الاهم بيان أسباب علم البشر وقوله فانه لذاته لا لسبب من الاسباب قيل يريد لا لسبب غير ذاته لئلا ينافي قوله لذاته قلت هذا انما يحتاج اليه لو صح اطلاق السبب على ذاته تعالى كما وقع في عبارته فيما بعد ان السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى وفيه نظر ولك أن تجعل اللام في قوله لذاته صلة للثبوت لا للتعليل فيكون التقدير فانه ثابت لذاته لا لسبب من الاسباب ولا يخفى

انه لا حاجة الى ذكر قوله الخلق ويصح ان أسباب العلم ثلاثة اذ لا سبب لعلمه تعالى لانه لذاته ولم يرد اطلاق السبب على ذاته تعالى حتى
ينتقض حصر السبب في الثلاثة به نعم في كون علمه تعالى لذاته من غير مدخلية غير ذاته تأمل لان السمع والبصر فيه لانكشاف المسموع
والمبصر الا أن يقال انهما ليسا سببين للعلم بالمسموع والمبصر بل سببي تعلق علمه بهما تأمل فانه دقيق جدا بقي انه يتوقف العلم على حياته
ووجوده والقول بأن معنى كونه لذاته انه كاف فيه من غير مدخلية مالا يستند الى ذاته لا ينفي كونه لا بسبب من الاسباب لان جميع
الاسباب مستند الى ذاته وفي قوله فانه لذاته رد على من قال انه عين ذاته وان ثبوت الحواس الخمسة حتى الذائقة للملك والجن كما يقتضيه
سوق البيان غير ظاهر لا بد لثبوتها من دليل سمعي ولك أن تستدل لثبوتها للملك بما في صحاح المصابيح النبوية انه قال صلى الله تعالى عليه
وسلم من أكل من هذه الشجرة المنتنة فلا يقربن مسجدنا فان الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الانسان (قوله الحواس السليمة) بخلاف
المؤفة فانه لا وثوق عليها فلا تصير موجبة للعلم بمعنى اليقين والكلام فيه ولذا قيد الخبر بالصادق ولا يكفي التقييد اذ لا بد من العلم بالصدق
أيضا ولا وجه لاطلاق العقل عن عقال السلامة هذا وفيه بحث لان الحواس المؤفة والخبر الكاذب يفيدان التصور فلا يصح حصر
أسباب العلم مطلقا في الثلاثة الا أن يقال أريد بالاسباب ما يعتد بها ولهذا صح جعل العلم المذكور شاملا لغير اليقيني على ما زعم الشارح
والا لم ينحصر الاسباب فيما ذكر لان الحس ٢٤ المؤف والخبر الغير الصادق يكونان سببين لغير اليقيني لكن لا وجه لجعل العلم شاملا
لغير اليقيني واخراج ما يفيد غيره
بتقييد الاسباب بما يعتد به الا أن
يقال انما جعله شاملا لا لزعم انه
كذلك لا لانه المناسب للمقام * لا يقال
الامر والنهي ربما يوجبان العلم
فانهما اذا صدر من الشارع يفيد
ان الوجوب والحرمة * لانا نقول
المفيد للعلم بالوجوب والحرمة
ما يلزمهما من الخبر المفيد فان
الامر يستلزم الحكم بأنه واجب
والنهي يستلزم الحكم بأنه ممتنع
بقي ان كل لفظ يفيد تصور معناه
مفردا كان أو مركبا فهو من
أسباب العلم وانما جمع الحواس
وأفرد الخبر الصادق ليوافق قوله
فيما بعد والحواس خمس والخبر
الصادق نوعان (قوله ووجه الضبط
ان السبب ان كان من الخارج) أي من جنس الخارج من العالم فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس العلم
والا فالعقل المفسر بقوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وفيه ان العالم ان كان الهيكل المحسوس وهو المراد بالنفس عند
المتكلمين فالقوى المودعة في أجزائه من الحواس والعقل ليست نفسه ولا اجزاءه فهي خارجة عنه ومع ذلك ما هو وصف لاجزاء الشئ
لا يسمى آلة وان كان الجوهر المجرد المتعلق بهذا الهيكل وهو النفس عند الحكيم فالمراد بقوة بها تستعد النفس للعلوم والادراكات
ما يغاير النفس بالاعتبار ويتحد معه بالذات لان قوة الشئ لا يجب أن يكون مغايرا له بالذات بل يكفي في تحققها للشئ التغاير بالاعتبار
حيث عد الطبيب المعالج لنفسه قوة لنفسه فالحواس خارجة عنه وبالجملة قوله والا فالعقل يفيد ان العقل آلة ليس غير المدرك فينبغي أن
يترك وصف الآلة بغير المدرك على ان ما سبق من أن تعريف العلم شامل لادراك الحواس يوجب أن يكون الحواس مدركة الا أن
يجعل السابق تجوزا فتأمل ولعله استعمل الخارج بمعنى أن لا يكون صفة فيه كما وقع في علم الاصول ان قرينة المجاز اما خارجة عن
المتكلم بمعنى أن لا تكون صفة فيه (قوله فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى) الاولى أن يقول الواهب للعلوم كلها هو الله
تعالى لان اطلاق السبب المؤثر عليه تعالى يحتاج الى توقيف وقوله من غير تأثير للحاسة الاولى فيه من غير مدخلية لغيره تعالى اذ لا سبب
سوى الله تعالى ولا توقف لتأثيره تعالى في شئ على شئ وقوله والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غيره ان الظاهر ان
العقل بالمعنى المذكور للنفس كالحرارة للنار فالسبب الظاهري كالنار هو النفس ومما يقضي منه العجب ما قيل * فان قيل الخبر الصادق

فانه لذاته لا لسبب من الاسباب (ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل) بحكم الاستقراء
ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس
والا فالعقل * فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقه وايجاده من غير تأثير
للحاسة والخبر الصادق والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس
والاخبار آلات وطرق في الادراك والسبب المفضي في الجملة بأن يخلق الله فينا العلم معه بطريق

قولهم نقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض أخذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس
والتحقيق انه ان فسر النقيضان بالمتمانعين لذاتهما لا يكون للتصور نقيض اذ لا تمانع بين
التصورات بدون اعتبار النسبة وان فسر بالمتنافيين لذاتهما كان له نقيض ومن ههنا قيل نقيض
كل شئ رفعه أي سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن غيره والاشهر هو الاول وقول المنطقيين
محمول على المجاز وأيضا يلزم منه أن يكون جميع التصورات علما مع ان المطابقة شرط في العلم
وبعض التصورات غير مطابق كما اذا رأينا حجرا من بعد فحصل منه صورة انسان وأجيب عن
هذا بأن تلك الصورة صورة الانسان وتصور له ومطابق له والخطأ في الحكم بأن هذه الصورة
لذلك المرئي هذا هو المشهور بين الجمهور ويرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشئ من ذلك
الوجه والمتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة لملاحظته فتدبر فانه دقيق
(قوله فانه لذاته) أي ذاته تعالى كاف في حصول علمه وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شئ يفضي الى

انما هو متعلق العلم الذى يفرض كون الخبر مفيدا له فكيف يكون طريقا له قلنا صدق الخبر سبب وطريق للعلم بمضمونه هذا الطريق هو الخبر بمعنى الدال والمعلوم هو المعنى وحصل قوله قلنا هذا على عادة المشايخ فى الاقتصار على المقاصد انا نختار شقا رابعا اذ محصل السؤال ترديد بين ثلاثة أمور السبب الحقيقى والسبب الظاهرى والمطلق وما اختير فى الجواب رابعها الا ان ارادة السبب الظاهرى المقصود المهم الذى أمرنا بالاقتصار عليه بلسان الشرع حيث قال من علمنا الشرع عليه التحية والصلاة الوفية ومن حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه (قوله ليشمل) الظاهر فيه وان يشمل وكأنه متعلق بمفهوم الكلام فان السابق فى قوة الترديد فى المراد فكأنه قيل ان أريد كذا ان أريد كذا وان أريد السبب المفضى فى الجملة ليشمل وقوله سواء كانت من ذوى العقول أو غيرهم دفع لكون الحواس راجعة الى العقل كالوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل ويمكن ان يقال اقتصروا على الثلاثة لان ثبوت الشرع بالعقل الذى هو مرجع الكل ومعظم العلوم الدينية مستفادة بالخبر الصادق المتوقف معرفته على السمع والبصر الذى يرى الرسول عليه الصلاة والسلام وان يقال لما كان انكار العلم بحقائق الاشياء بنفى سببية الحس والعقل فان علمه فيما هو آمن عن الخطا من البديهيات لا يؤمن عليه أرادوا ان يبالغوا فى سببيتهما بحصر السببية فيهما ولما لم يرضوا بجعل الخبر الصادق الذى هو مبنى الشرائع والعقائد بالنسبة اليهما كالعلم ضم اليهما وحصر السبب فيها مبالغة فى سببيتها تنزيل ما عداها النقصانها فيما بالنسبة اليها ٢٥ منزله العدم وانما قال معظم المعلومات

جرى العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر فى الثلاثة بل ههنا أشياء أخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادى والمقدمات * قلنا هذا على عادة المشايخ فى الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التى لا شك فيها سواء كانت من ذوى العقول أو غيرهم جعلوا الحواس أحد الاسباب ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضى الى العلم بمجرد التفات أو انضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات فجعلوا السبب فى العلم بأن لنا جوعا وعطشا وان الكل أعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم حادث هو العقل وان كان فى البعض باستعانة من الحس (فالحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة (خمس) بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها وأما الحواس الباطنة التى تثبتها الفلاسفة

العلم وتعلقه (قوله قلنا هذا على عادة الخ) حاصله اختيار الشق الاخير وبيان وجه الحصر (قوله عن تدقيقات الفلاسفة) أى فيما لا يفتقر اليه فان دأبهم تضييع أوقاتهم فيما لا يعنيهم (قوله لما وجدوا بعض الادراكات) يعنى ان الحس لظهوره وعمومه يستحق أن يعد أحد أسباب العلم

الدينية لان بعضها مما يتوقف على ثبوته معرفة صدق خبر الرسول ولك أن تقول الجميع مستفادة من الشرع ويتأيد به وان لم يتوقف عليه فان الخبر الصادق مما لا بد منه فى كمال الوثوق عليها والحق ان يطوى الكل بعد ظهور الوجه المصون عن التكلف والتزلزل وهو ان الاسباب التى يخلق الله تعالى العلم عقيب استعمالها عادة ثلاثة لا تعدوها بحكم الاستقراء الحواس فانها بعد استعمال البصر مثلا على وجه خاص يحصل العلم لا محالة وبعد استعمال الخبر الصادق يحصل العلم بمضمونه وبعد استعمال

العلم يحصل العلم الا أن له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة ففى بعض الاحكام استعماله باحضار طرفيه والتوجه الى نسبة بينهما وفى بعضها بملاحظة النسبة بين طرفيه وملاحظة معلومات مناسبة لها وترتيبها على وجه مخصوص وفى بعضها بملاحظتها وملاحظة أحكام مترتبة دفعة فان الله تعالى يخلق العلوم عقيب هذه الاستعمالات ولو كان حصر الاسباب منتقضا باستعمالها لانتقض سببية استعمال الحواس الخمس أيضا وأما التجربة فليست الا تكرار الحس (قوله فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة) المراد بالحواس الحواس مطلقا لا الحواس السليمة كما يتبادر الى الوهم وأنكر الصحاح وجوده لانه يشتق منه الحساس حتى اضطر الى القول بأنه كالدراك مأخوذ من الافعال على خلاف القياس فكذا الحاسة بلا اشتباه وهل جاء الحاسة من الاحساس كالحساس أم هى من مصنوعات أرباب الاصطلاح لكن فى القاموس حست الشئ وأحسسته أبصرت وعلمت الا أنه لم يخطئ الجوهرى فى جعله الحساس من الاحساس كما هو دأبه كأنه غفل عما فعل والاظهر انها مشتقة من الحس بمعنى العلم فتأمل (قوله خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها) يريد تصحيح الحصر فى الخمس مع اثبات الفلاسفة خمسا أخرى وظاهر السوق انه قصد تقييد الخمس بالضرورة لكن لا يخفى انه لا ينفع بل النافع تقييد الموضوع فيصرف عن الظاهر ويحمل على تقييد الموضوع * وقد يقال قد تقرر ان العدد لا يفيد الحصر لكن الظاهر فى المقام قصد الحصر ولا يخفى أن تكون تلك الخمس بمعان فصلت ليست ضرورية بل وجودها لم يعلم لا بالضرورة ولا بالبرهان الا أن يقول المراد الوجود الرابطى أى وجودها لمن قامت به (قوله وأما الحواس الباطنة التى أثبتها الفلاسفة

فلا يتم دلائلها) فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات لتجردها وعلى ان الواحد لا يكون مبدأ الاثرين والكل باطل في الاسلام ومنهم من قال ليس في الشرع مايدل على بطلان تجرد النفس حتى أثبته بعض علماء الشرع ولا مايدل على بطلان عدم ادراك المجرد للآلات الامافي بعض الاحاديث ان الميت يسمع بكاء أصحابه وهو خبر الآحاد على انه لو كان مما لايتم بحسب الشرع لما أورده الاصوليون في كتبهم وقد أورده التوضيح والكشف وغيرذلك هذا وفيه ان أخبار الشرع كثيرة في ان الروح تخرج من أعماق البدن فلو لم يكن حالا في البدن لم يتم ذلك والمجرد لايحل في المادى وأجمعوا على ان الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها فبطل ان النفس لاتدرك الجزء المادى نعم ايراد الاصوليين متابعة للفلاسفة وليس كما ينبغي (قوله السمع) ابتدأ بالسمع مع أن اللامسة يحتاج اليها الحيوان أكثر مما يحتاج الى البواقي كما تقرر في محله لان سببية السمع للعلم أكثر من البواقي لانه مما يتقوى به في السمعيات والنقليات اذ السمعيات لاتدرك الا بالسمع وبعض مقدمات العقليات مايدرك وجوده بالسمع ثم ذكر عقيبه بواقي ما يختص بالرأس على ترتيب الاعضاء المودعة هي فيها ثم أتى باللامسة التي هي أنسب بالذائقة منها بغيرها لان الحيوان أحوج اليها بعد اللامسة ويشتركان في توقف عليهما على التماس والصماخ خرق الاذن وبالسين لغة كذا في الصحاح واضافة الكيفية الى الصوت بيانية اذ لا يقوم العرض بالعرض وهل الادراك بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ أو بتكيف الهواء المجاور للصماخ لتموجه وتشكله بكيفية الهواء الخارج الذى وقع بينهما التماس فيه تأمل والظاهر هو الثانى وتفسير ادراك الاصوات بها بأن الله تعالى يخلق الادراك فى النفس عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ يقتضى ٢٦ أن يكون كل ما يخلق الله تعالى ادراكه فى النفس عند ذلك مدركا بها كادراك وجود صاحب الصوت وهكذا فى بواقى الحواس والاولى أن يقال يدرك بها الاصوات ومايتعلق بها اذا كيفيات الصوت من الحسن والقبح وغيرذلك أيضا مدركة بها ولايخفى ان تفسير كل من الحواس على ماذكر فى الكتب حيث لم يذكر فيه مايدرك بها صادق على قوى مودعة فى هذا المحل هى غير المعروف مثلا فى الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ كما أودعت الشامة أودعت اللامسة فذكر الشارح فى تعريف كل منهما مايدرك بها تمييز الماعن قوة أخرى أودعت فى هذا المحل (قوله تتلاقيان فى الدماغ ثم تفترقان) فيه اشارة الى انهما لايتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم يفترق الايمن الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى كذا قيل ووجه الاشارة انه لو كان قائلا بالتقاطع لقال بدل يتلاقيان ثم يفترقان يتقاطعان فيتأديان الى العينين قيل كيف يدرك المقادير بالبصر وهى أمور موهومة لايرى انهم جعلوا علة الابصار الوجود فحكموا بأن الله تعالى مرئى لانه موجود على ما سيجىء فى بحث الرؤية ويمكن أن يقال أريد بالمقادير المقادير الجوهرية وهو عين الاجزاء المتألفة كما سيجىء واعترض أيضا أن الحركة غير موجودة فكيف تدرك بالحس وأجيب بأنها من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لاينافى وجودها (قوله وهى قوة مودعة فى الزائدتين الخ) لايصدق على الشم القائم باحدى الزائدتين فالاولى فى الزائدة الناتئة وانما أوقعه فيه قصد التنبيه على ان الشم مخلوق فى كل من الزائدتين والحلمة كالطابية تؤلول فى وسط الثدى والخيشوم أقصى الانف والظاهر ان الادراك بتكيف الهواء المجاور للخيشوم لا بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة أى بمثل كيفيته لظهور ان الكيفية لاتنتقل عن محله واشتراط الرائحة بحصول المزاج فى الجسم معناه ان المزاج الخاص شرط لحدوث الرائحة فى الجسم من غير مجاورة جسم يفيده بالمجاورة الرائحة اذ لاينكر أحد ان كل مجاور لذى الرائحة يتكيف بمثل رائحته مع انه ليس فيه مزاج ذى الرائحة فاشتباه ان هذا لايصح على مذهب الحكيم لان فيضان الرائحة عنده مشروط بالمزاج ولا مزاج الهواء الصرف اثر عدم الانتباه كدفعه بتجويز ان الهواء المكتسب ليس هواء صرفا بل مختلطا بالعناصر بحيث يحصل له مزاج ثم قول لم لايجوز أن يكون حصول صورة الرائحة والصوت من حصول الرائحة والصوت فى مقابلة القوة المودعة فى العضو من غير وصول الهواء المتكيف ومن غير تكيف الاهوية المجاورة الى العضو كما فى الرؤية

فلا تتم دلائلها على الاصول الاسلامية (السمع) وهو قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ يدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك فى النفس عند ذلك (والبصر) وهو قوة مودعة فى العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان فى الدماغ ثم تفترقان فتتأديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها فى النفس عند استعمال العبد تلك القوة (والشم) وهى قوة مودعة فى الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى

الانسانى فقوله سواء كانت اشارة الى عمومه (قوله فلا تتم دلائلها) فانها مبنية على ان النفس لاتدرك الجزئيات المادية بالذات وعلى ان الواحد لايكون مبدأ الاثرين والكل باطل فى الاسلام (قوله تتلاقيان) فيه اشارة الى أنهما لايتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم ينفذ الايمن الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى (قوله والحركات)* لايقال الحركة من

(قوله وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان) الجرم بالكسر الجسد كالجرمان كذا فى القاموس (قوله وهى قوة منبثة فى جميع البدن) لا يصدق على لامسة عضو عضو ابل جزء من كل عضو مع ان الكل لامسة ولذا قيل لامسة الكف أقوى من لامسة سائر الاعضاء وأوقعه فيه قصد التنبيه على عموم اللامسة واستثنى من جميع البدن الكلية والرئة والكبد والطحال والعظم (وقوله عند التماس والاتصال به) يريد عند تماس الحرارة والبرودة به فلا يرد انه قد يدرك حرارة النار من غير تماسها على ان المدرك فى صورة البعد عن النار ليس حرارة النار بل حرارة الهواء الحار بمجاورة النار (قوله وضعت هى له) أى عينت أو أوات (قوله لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى) اشارة الى أن تقديم قوله لكل حاسة على متعلقه أعنى قوله يوقف للاختصاص ولا يخفى انه كما يفيد ما ذكره الشارح يفيد انه لا يدرك بدون الحاسة ما يدرك بها وكأنه لم يتعرض له لانه ليس محل النزاع والمبحوث عنه فيما بينهم لكن الظاهر ان عدم الوقوع ثابت ومن يمنع امكان ادراك ما يتعلق بالبصر بالسمع يمنع امكان ادراكه بدون البصر والحق الجواز (قوله والحق الجواز) ولذا قال المصنف ولكل حاسة منها يوقف ولم يقل يمكن أن يوقف لئلا يلزم حصر امكان الوقوف (قوله فان قيل أليست الذائقة) الظاهر ان يكون ايراد الى ماذكره من أنه لا يمكن ان يدرك مدرك حاسة بأخرى ولا حاجة الى ٢٧ ذكر ادراك الحلاوة فى ذلك بل يكفى أن يقال أليست الذائقة تدرك حرارة المطعوم ويحتمل أن يكون دليلا آخر على حقية الجواز أورد ليبطل ويحتمل أن يكون ردا على المخالف فى الجواز أورد ليدفع ويمكن الايراد بأن اللامسة التى فى جرم اللسان تدرك حلاوة الشئ وحرارته معا (قوله والخبر الصادق) أى المطابق للواقع الاولى تفسير الصادق فى أول مقام ذكر وقوله فان الخبر كلام لبيان صحة تفسير الصادق بما هو صفة الخبر دون المخبر وماذكره فى تعريف الخبر مصون عن توجه النقض بالاخبار الواجبة الصدق أو الكذب واشارة الى تعريف الصدق بمطابقة النسبة التى لها خارج للخارج والى تفسير الكذب بعدم مطابقة تلك النسبة له فيندفع الدور به عن تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب بناء على انه لا يعرف الصدق الا بمطابقة الخبر للواقع والكذب الا بعدمها ومعنى مطابقة النسبة ولا مطابقتها ان كل مركب مشتمل على النسبة فهو مشتمل على ثبوت شئ لشئ أو ثبوت شئ عند شئ وانفصال شئ عن شئ فالتقييدى يدل على معلومية ثبوت شئ لشئ والانشائى يدل على طلب الثبوت على أحد هذه الوجوه والخبرى على مطابقته فى الموجبة وعلى عدم مطابقته فى السالبة فالمراد بأن يكون لنسبة الكلام خارج تطابقه ان يكون لها خارج تطابقه بحسب دلالة اللفظ فان معنى قولنا زيد قائم ان ثبوت القيام لزيد مطابق لما هو خارج التعقل وكذا المراد بأن يكون لنسبة خارج لا تطابقه ان يكون لها خارج لا تطابقه بحسب الدلالة فان زيد ليس بقائم معناه ان ثبوت القيام لزيد من حيث انه معقول له خارج لا تطابقه اذ خارجه عدم الثبوت وهذا معنى قولهم النسبة واقعة أو ليست بواقعة والنسبة المعقولة ليست واقعة بل الواقع ما يطابقه تلك النسبة فجعلها واقعة بمعنى وقوع ما يطابقها وهذا تحقيق لتعريف الخبر على هذا الوجه بحيث يتميز الخبر عن كل مركب يشتمل على النسبة لكن لا يصح قول الشارح فيكون صادقا وقوله فيكون كاذبا بل كل من قسمى الخبر يحتمل الصدق والكذب وبهذا التحقيق يندفع نقض تعريف المركبات الناقصة سواء أريد الكلام المركب التام أو أعم ولا يتوقف دفع النقض على حمل الكلام على المركب التام كما هو خيال بعض الاوهام وبالانشائيات لانه ليس لنسبتها خارج يطابقها أو لا يطابقها بحسب دلالة الكلام بل لا دلالة للكلام الا على طلب النسبة ويندفع أيضا ان يضرب لنسبته خارجان حالى واستقبالى بل ثلاث خارجات ثالثها الماضوى وربما

الرائحة الى الخيشوم (والذوق) وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التى فى الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب (واللمس) وهى قوة منبثة فى جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به (ولكل حاسة منها) أى الحواس الخمس (يوقف) أى يطلع (على ما وضعت هى) أى تلك الحاسة (له) يعنى ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك أشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى وأما انه هل يجوز أو يمتنع ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله من غير تأثير للحواس فلا يمتنع أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا * فان قيل أليست الذائقة تدرك بها حلاوة الشئ وحرارته معا * قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود فى الفم واللسان (والخبر الصادق) أى المطابق للواقع فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك

الاعراض النسبية فكيف تدرك بالحس * لانا نقول الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافى ادراكها بالحس وما يقال ان الحس اذا شاهد الجسم فى مكانين فى آنين أدرك العقل منه الكونين وهو الحركة واللمس لا يدركه فى مكان فلا يدرك الحركة فليس بشئ لانه ادراك الشئ بواسطة احساس الآخر ومثله لا يعد محسوسا والا يلزم أن يكون العمى محسوسا لتأدية الاحساس بشكل الاعمى الى ادراك عماه (قوله لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى) اشارة الى أن تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه أعنى قوله يوقف للاختصاص (قوله فان الخبر كلام)

يطابق أحدهما دون الآخرين فيكون كاذبا وصادقا معا وكذا ضرب لها خوارج ثلاثة على ان النسبة المقيدة بزمان لا يكون خارجها الا ما في هذا الزمان فتأمل (قوله وقد يقال ان بمعنى الاخبار عن الشئ على ماهو به ولا على ماهو به أى الاعلام بنسبة تامة) قال السيد السند قدس سره فى شرح المفتاح الاخبار أى الكشف ولهذا عدى بعن فصدق المتكلم اخباره وكشفه عن الشئ الذى هو المسند اليه على الوجه الذى هو فى نفسه ملتبس به من ثبوت المسند اليه أو انتفائه عنه وكذبه كشفه واخباره عن الشئ لا على ماهو به وحمل الشئ على النسبة أى الاخبار عنها على الوجه الذى هى ملتبسة به من الثبوت أو الانتفاء بعيد بحسب اللفظ لان المتعارف فى الاستعمال أخبرت عن زيد مثلا لا أخبرت عن نسبة القيام اليه هذا كلامه ووازنه كلام الشارح فى شرحه للمفتاح المشار اليه هنا بقوله أى الاعلام بنسبة تامة وماذكره من وجه البعد يهونه ان النسبة مخبر عنها عند تفصيل معنى الحكم أى ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة وقوله فمن ههنا يريد به أن من تعدد معنى الصدق يتفاوت بيان الكتب فلا حاجة الى جعل الخبر الصادق من قبيل الاضافة البيانية ولا الى جعل الخبر الصادق بمعنى الخبر الصادق مخبره توفيقا بين البيانين ورفعا للخلاف بين الفريقين (قوله على نوعين) أى الخبر الصادق الذى هو من أسباب العلم على ان اللام للعهد على نوعين (قوله سمى بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالى) لما انه لا يمكن أن يسمع الخبر دفعة من جمع كثير فمنع عدم وقوعه دفعة ودفعه بأن وجه التسمية مبنى على غالب مايقع مما لا يعنيك نعم يتجه انه لا موجب لوقوعه على التوالى فليكن بين كل خبر الى خبر تراخ ممتد ودفعه ٢٨ بأن التسمية مبنى على الغالب ولو اكتفى بقوله على التعاقب لم يتجه شئ فى القاموس التواتر التتابع أو مع فترات (قوله وهو الخبر الثابت على ألسنة قوم) كأنه احترز بالثبوت عن الخبر الجارى على ألسنة قوم كذلك مع رجوع بعضهم فانه ليس بثابت على ألسنتهم والقوم لغة مخصوص بالرجال وقد تأكد بالضمير المذكر ولعله على سبيل التغليب ولم يشترط الذكورة (قوله لا يتصور تواطؤهم على الكذب) قد أفاد مصداق كونه تواترا وهو كونهم قوما لا يتصور تواطؤهم على الكذب وفيه اشارة الى انه ليس المدار على عدد الا لوصفهم به وهذا المصداق أحسن مما مرحوا به مما ذكره الشارح لانه لا يتجه عليه ما يتجه على ماذكره ما من توهم الدور لان العلم فرع التواتر فاثبات التواتر به دور وان كان دفعه ظاهرا لان الاستدلال بالاثر على المؤثر لا يوجب الدور وقد أشار الشارح الى أن المراد بالتصور التجويز دفعا لما يتجه من أنه لا حجر فى التصور يتعلق بكل شئ وكان وضع التصور موضع التجويز مبالغة فى نفى التجويز حتى انه خرج عن سعة التصور الذى لا يخرج عنها شئ وقد زاد فى الطوالع قيدين أحدهما أن يكون الخبر عن محسوس وثانيهما أن لا يكون ذلك المحسوس ممتنعا وهما زائدان كيف والخبر عن المعقول لا يكون بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب ولذا لا يفيد التواتر فى المعقول وكذا الخبر عن الممتنع ويرد على التعريف الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب اذا أخبر كل منهم رجلا آخر ولا بد لاخراجه من تقييد الحد بالوصول منهم الى واحد ومما يجب ماقيل من أنه يشكل بكاذب ثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكيف لا وثبوت الكاذب على ألسنة قوم ينافى كونهم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وأعجب منه ما أجيب به من ان المراد الخبر الصادق الثابت على ألسنة قوم كذلك كيف ولو جاز خبر كاذب لقوم كذلك لما أفاد جريان الصادق على ألسنتهم اليقين ولتوقف العلم بخبرهم على معرفة الصدق ومصداق الشئ مايصدقه وكون وقوع العلم مصداق الخبر المتواتر ان ذلك الوقوع يصير سببا للتصديق بكونه متواترا وقوله من غير شبهة تأكيد اذ العلم لا يكون مع شبهة والا أن تريد عدم الشبهة فى ان العلم واقع به ولا يخفى ان المصداق ليس مجرد وقوع العلم بلا شبهة بل هو مع العلم انه ليس هناك موجب علم آخر ويمكن دفعه بأن المراد ان مصداقه وقوع العلم بسبب هذا الاخبار بلا شبهة (قوله وهو بالضرورة) يعنى انه أفاد المصنف بترك الاستدلال كونه ضروريا ثم كون الخبر المتواتر أمرا موجبا للعلم الضرورى كما يفيده ترك الاستدلال عليه غير ضرورى لانه كخبر الرسول بالاستدلال بان هذا خبر قوم

النسبة فيكون صادقا أو لا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من أوصاف الخبر وقد يقال ان بمعنى الاخبار عن الشئ على ماهو به ولا على ماهو به أى الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع أو لا تطابقه فيكونان من صفات المخبر فمن ههنا يقع فى بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفى بعضها الخبر الصادق بالاضافة (على نوعين أحدهما الخبر المتواتر) سمى بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالى (وهو الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم) أى لا يجوز العقل توافقهم (على الكذب) ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة (وهو) بالضرورة (موجب للعلم

أى مركب تام ولا نقض بمثل زيد فاضل (قوله بمعنى الاخبار عن الشئ على ماهو به) أى على وجه ذلك الشئ المتلبس بذلك الوجه والمراد بالشئ اما النسبة وهو الاوفق للمعنى فحينئذ كلمة ما عبارة عن الاثبات والنفى واما الموضوع وهو الاوفق للفظ فان المخبر عنه هو الموضوع ويقال أخبرت عن زيد فما عبارة عن ثبوت المحمول أو انتفائه والشارح اختار الاول فى شرح المفتاح واليه يشير قوله ههنا أى الاعلام بنسبة قوله لا يتصور تواطؤهم فيه اشارة الى أن منشأ عدم التجويز كثرتهم فلا نقض بخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم بقرينة خارجية (قوله ومصداقه) أى

لايتصور تواطؤهم على الكذب وكل ما هو شأنه كذلك فهو صادق وما سيذكر الشارح انه لولم يكن ضروريا لم يحصل لصبي لايهتدى لطريق الكسب ضعيف لان حصول العلم للصبي بحيث لايقبل التشكيك ممنوع ولا يذهب عليك ان بين قوله وهو بالضرورة يفيد العلم الضروري وبين استدلاله على ان العلم الحاصل به ضروري تنافيا والملوك الخالية يعني الملوك الماضية على ما في الصحاح والبلدان النائية مع كونه أقرب الى الازمنة لكن عطفه عليه في غاية البعد ومجرد تحديد نظر وكيف لا يكفي في التمثيل العلم بالملوك الماضية في الازمنة الماضية كما انه يكفي العلم بالملوك في البلدان النائية فلا حاجة الى تقييد الملوك بالقيدين على انه يلزم استعمال أداة الظرف في المعنيين في اطلاق واحد لان كلمة في مشتركة بين ظرفية الزمان وظرفية المكان فلا يستعمل في اطلاق واحد فيهما فلا يقال نمت في الليل والبيت * فان قلت ما فائدة قوله في الازمنة الماضية بعد وصف الملوك بالخالية وهل مضيهم الا في الازمنة الماضية * قلت كأنه أراد تعميم الملوك بحيث يشمل الماضين في جميع الازمنة ولك أن تريد بقوله في الازمنة الماضية العلم بهم بهذا الوجه يعني بأنهم كانوا في الزمان الفلاني وكذا بقوله في البلدان النائية فيكون أمثلة العلم في المتواتر متكثرة على حسب القيود وبه يندفع بعض بعد العطف على الاقرب وقوله فههنا أمران يدل على ان عبارته السابقة مصروفة عن مقتضاها وهو ان كونه موجبا للعلم الضروري ضروري الى أن المقصود ان ايجابه للعلم ضروري واما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالي وقوله وانه ليس بالاخبار عطف على العلم فهو في حيز الوجدان وقوله واما خبر النصارى لاينافي ما في التلويح وأما خبر اليهود لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل وجعل اضافة الخبر الى النصارى اضافة الى المفعول مع اباء عطف اليهود سمج جدا والمراد بخبر اليهود بتأبيد دين موسى جزمهم بأنه قال موسى بتأبيد دينه على ما في خلاصة الطيبي والافتأبيد دين موسى ليس حسيا حتى يجري فيه التواتر وقوله فتواتره ممنوع لانه وان كثر المخبرون لكن لم يعلم كثرة المشاهدين لقتله والسامعين للتأبيد على انه شاع الكذب فيما بينهم الى أن ضيعوا كتاب الله بالتحريف (قوله فان قيل خبر كل واحد لايفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين) هذا الايراد مصادم للبديهي فيبطل لكن الاولى أن لا يكتفى في دفعه بذلك بل يشتغل بحله لانزاح الشبهة عن القاصر ويجمع قلبه برد اليقين من غير شائبة وساوس الوهم فنقول محصل الايراد تكذيب قضاء الضرورة بايجابه العلم أولا بانتفاء المقتضى وثانيا بوجود المانع فاذا أورد دفعه وحله طرق منها أن يمنع ان خبر كل واحد يفيد الظن لجواز أن يفيد الجزم الغير الثابت اذ لا مانع من افادة خبر الواحد الجزم ولو أريد بالظن ما يقابل اليقين يمنع عدم افادة ضم الظن الى الظن اليقين ومنها ان خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم تحصيل الحاصل ولا الجزم كذلك بل المفيد حين الاجتماع المجموع من حيث المجموع ومنها منع أن لا يفيد خبر كل واحد الا الظن لجواز أن يفيد خبر كل واحد أو بعضهم اليقين بأن يكونوا أنبياء أو بعضهم نعم يلزم أن لا يوجد المتواتر من غير أن يكون رسول ومنها منع أن لا يكون مع الجمع الا ضم الظن مع الظن انما يلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك لانه نفس الآحاد فليفد الآحاد ما لا يفيد كل واحد وكذلك قوله وأيضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الآحاد سواء كان المراد بكل واحد كل واحد من المخبرين أو كل واحد من الاخبار يمكن دفعه بمنع جواز كذب كل واحد بل واحد منها لمنع الاجتماع من ذلك ولامكان حصول الجزم الغير الثابت بصدق كل واحد منها فيفيد الاجتماع اليقين بذلك ولجواز كون بعضهم أو المجموع أنبياء ولمنع استلزام جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع انما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك بل المجموع نفس الآحاد وفرق بين كل واحد ومجموع الآحاد ولا يذهب عليك ان هذا الايراد كما يقدح في افادة الخبر المتواتر

الضروري كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية) يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة والاول أقرب وان كان أبعد فههنا أمران أحدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من أنفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه ليس الا بالاخبار والثاني ان العلم الحاصل به ضروري وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات وأما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع * فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن

ما صدق ويدل على بلوغه حد التواتر يعني انه لايشترط فيه عدد معين مثل خمسة أو اثني عشر أو عشرين أو أربعين أو سبعين على ما قيل بل ضابطه وقوع العلم منه من غير شبهة قيل عليه العلم مستفاد من التواتر فاثبات التواتر به دور وقد أجيب بأن نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وهكذا حال كل معلول ظاهر مع العلة الخفية مثل الصانع مع العالم * فان قلت العلم من غير شبهة معلول أعم فلا يدل على العلة الخاصة * قلت عدم الدلالة عندما لم يعلم انتفاء سائر العلل فتأمل (قوله وأما خبر النصارى) وقع في التلويح بدل النصارى لفظ اليهود فتوهم منه ان الخبر بمعنى الاخبار واضافته الى المفعول فاحتيج الى تمحل بتقدير في قوله واليهود لكن بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل كما أشير اليه في الكشاف فلا حاجة الى التمحل (قوله فتواتره ممنوع) بل لم يبلغ أصل المخبرين بقتله حد التواتر وعرق اليهود قد انقطع في زمن بختنصر وبالجملة

اليقين يقدح فى تحقق الخبر المتواتر لانه لا يوجد قوم يمتنع تواطؤهم على الكذب ولا علينا ان اشتمل جواب الشارح على بعض ماذكرنا لان قصدنا الى تفصيل المقام والاحاطة باطراف الكلام وقوله كقوة الحبل المؤلف من الشعرات سند للمنع أو نقض اجمالى بعد التفصيلى (قوله كالسمنية) أى المنسوبة الى سومنات هم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبأنه لا طريق الى العلم سوى الحس كذا فى شرح المواقف وفى القاموس البراهمة قوم لا يجوزون على الله بعثة الرسل وذكر فى المواقف المنكرين البعثة سبع طوائف السادسة منهم من أنكر بعثة الرسل لعدم دلالة المعجزة بالنسبة الى الغائبين لانه لا تمكن الا بالعلم بأنها بالتواتر وانه لا يفيد العلم أصلا بل الظن وانه لا يجرى فى المسائل اليقينية والجواب بالتفاوت فى الالف والعادة ماذكره فى الطوالع وقال الاصفهانى الاولى فى الجواب بالتفاوت فى تصورات الاطراف ولما لم يكن رجحان الثانى ظاهرا سوى الشارح بينهما وتفاوت تصورات الاطراف كما يمكن أن يكون بالوضوح والخفاء وهو الذى ذكره الاصفهانى يمكن أن يكون بحسب المناسبة بالحكم وعدمه وكلام الشارح يعمهما والتفاوت فى الالف يمكن أن يكون بوجود الالف وعدمه وان يكون بتفاوت مراتب الالف (قوله والثانى خبر الرسول الخ) أى الخبر فى الامر الدينى ولذا قال عليه الصلاة والسلام أنتم أعلم بأمر دنياكم وخالفه ذو اليدين حيث قال فى جواب قول ذى اليدين اقصرت الصلاة أم نسيت كل ذلك لم يكن قائلا بعض ذلك قد كان وصدقه صلى الله تعالى عليه وسلم وأصلح صلاته وأدى ما تركه منها سهوا وفى قول الشارح فيما بعد كان صادقا فيما أتى به من الاحكام تنبيه على هذا القيد وقوله المؤيد أى الثابت رسالته اشارة الى أن المعجز دليل النبوة لا زائد على الدليل كما يقتضيه التأييد وقوله المؤيد اما اسم فاعل أو مفعول وتعريف الرسول اما تعريف الرسول من الانسان لانه المقصود بالبيان أو الرسول مختص فى لسان الشرع بالانسان والاطلاقات الواقعة على الملك فى القرآن وغيره اطلاق لغوى وتعريف الرسول بما يصدق على كل نبى بجعل الرسول والنبى متساويين لينحصر الخبر الصادق فى القسمين ويستغنى عن تكلف ان المراد ان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر فى القسمين لان نبينا رسول على ان تفسير أسباب العلم للخلق باسبابه للملك والجن والانس يأبى عن هذا التخصيص لكن فى تفسير المعنى القاضى ان الرسول من بعثه الله بشريعة مجددة يدعو الناس اليها والنبى يعمه ومن بعثه لتقرير شرع من قبله كأنبياء بنى اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام ولذلك شبه النبى صلى الله تعالى عليه وسلم علماء أمته بهم فالنبى أعم من الرسول ويدل عليه انه عليه الصلاة والسلام سئل عن الانبياء فقال مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا فقيل فكم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا وقيل الرسول من جمع الى المعجزة كتابا منزلا عليه والنبى غير الرسول من لا كتاب له وقيل الرسول من يأتيه الملك بالوحى والنبى يقال له ولمن يوحى اليه فى المنام هذا كلامه وأورد على اشتراط الشريعة المجددة بأن اسمعيل عليه الصلاة والسلام من الرسل وليس له شرع مجدد كما صرح به القاضى وعلى اشتراط الكتاب ان الرسل ثلاثة أضعاف الكتب الا واحدا فان الكتب مائة وأربعة ويرد على التمييز بالكتاب ان داود له كتاب وليس برسول حتى فسر الكتاب بالاحكام وأخرج الزبور عنه ويمكن أن يدفع زيادة عدد الرسل على الكتب بأنه يحتمل شركة رسل فى كتاب ألا ترى ان هرون كان شريكا لموسى فى رسالته ولهما كتاب واحد ومنهم من أجاب باحتمال تكرار نزول بعض الكتب كالفاتحة ويمكن دفع ورود اسمعيل عليه الصلاة والسلام على التفسير بأن له شرع مجدد بمثل ذلك بأن يقال يحتمل أن يكون شريعة ابراهيم عليه الصلاة والسلام شريعة له بطريق وحى مجدد اليه وأورد على تعريف الرسول والنبى على ما عرفه الشارح بخروج من يدعو الى شريعة من قبله فانه ليس لتبليغ الاحكام بل لتقرير حكم بعث غيره لتبليغه لان الحكم قد بلغه غيره فلا يتأتى منه التبليغ وأجيب بأن التبليغ منه الى قوم آخرين غير ممتنع أقول يمكن جعل ماذكره الشارح تعريفا للرسول بالمعنى الاخص بأن يقال الرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لمجرد تبليغ الاحكام كما هو المتبادر ومن بعث لتقرير شرع من قبله لم يبعث لمجرد تبليغ

لا يوجب اليقين وأيضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الآحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات * فان قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين أقوى من العلم بوجود اسكندر والمتواتر قد أنكر افادته العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة * قلنا ممنوع بل قد تتفاوت أنواع الضرورى بواسطة التفاوت فى الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات أطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية فى جميع الضروريات (والنوع الثانى خبر الرسول المؤيد) أى الثابت رسالته (بالمعجزة) والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبى فانه

تخلف العلم دليل العدم (قوله ربما يكون مع الاجتماع) فيه اشارة الى عدم الكلية لكنه كاف فى الجواب والتحقيق ان اجتماع الاسباب يقتضى قوة المسبب والخبر سبب الاعتقاد وأما وهم الكذب فلا مدخل للخبر فيه ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلى (قوله والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام) ولو بالنسبة الى قوم آخرين وهو بهذا

أعم والمعجزة أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادّعى انه رسول الله تعالى (وهو) أى خبر الرسول (يوجب العلم الاستدلالى) أى الحاصل بالاستدلال أى النظر فى الدليل وهو الذى

المعنى يساوى النبى لكن الجمهور اتفقوا على أن النبى صلى الله عليه وسلم أعم ويؤيده قوله تعالى وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى وقد دل الحديث على ان عدد الانبياء أزيد من عدد الرسل فشترط بعضهم فى الرسول الكتاب واعترض عليه بان الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر والكتب مائة وأربعة فلا يصح الاشتراط اللهم الا أن يكتفى بالكون معه ولا يشترط النزول عليه ويمكن أن يقال يحتمل أن يتكرر نزول الكتب كما فى الفاتحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء فى الروايات على تقدير صحتها النزوله عليه أولا واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد ورده المولى الاستاذ سلمه الله تعالى بان اسمعيل عليه السلام من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح به القاضى ولعل الشارح اختار ههنا المساواة لينحصر الخبر الصادق فى نوعيه ويمكن أن يخص ويعتبر الحصر بالنسبة الى هذه الامة (قوله أمر خارق العادة الخ) قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبى وأجيب بأنه تعالى لا يخلق الخارق فى يد الكاذب بحكم العادة فى دعوى الرسالة ولا نقض بالفرضيات وأيضا اظهار الشئ فرع وجوده والحق ان السحر ليس من الخوارق وان أطبق القوم عليه لانه مما يترتب على أسباب كلما باشرها أحد يخلقه الله تعالى عقيبها البتة فيكون من ترتيب الامور على أسبابها كالاسهال

الحكم بل لتبليغه الى من لم يبلغه وتقريره لمن بلغه (قوله والمعجزة أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادّعى أنه رسول الله) قد اختصر عبارتهم المشهورة أعنى فعل خارق للعادة أو ما ينوب منابه من الترك بقوله أمر فوضع الامر الشامل للفعل والترك موضع الفعل وما ينوب منابه فان تعجيز الغير كما يكون باقدار مدعى الرسالة على فعل خارق للعادة يكون بعدم خلق القدرة فيمن يعارضه لان يأتى بمقدور كأن يقول المدعى معجزتى انى أضع يدى على رأسى ولا تتمكن من ذلك وقوله خارق للعادة احتراز عن ترتيب المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة فانه أمر قصد به اظهار صدق من ادّعى الرسالة لكن ليس خارقا للعادة وقوله قصد به اظهار صدق الاولى أن يقول أريد به لان المريد هو الله تعالى وفى صحة اطلاق القصد على ارادته تأمل وأورد عليه انه ليس مراد الله بالامر الخارق للعادة اظهار الصدق والا لكان فعله معللا بالغرض وأجيب بان المراد بقصد اظهار الصدق به دلالته على الصدق فالقصد ههنا من قبيل قصد المدلول بالدال لا قصد الفائدة بالفعل ولا يخفى ان الملائم حينئذ أن يقال قصد به صدق من ادّعى النبوة لان المقصود بالدال ما أريد به اظهاره لا الاظهار الا انه أدرج الاظهار للتنبيه على ان القصد الى الصدق قصد اظهار لا قصد تحصيل وبهذا اندفع ان كرامات الولى عدت معجزة لنبيه ولا يقصد بها اظهار صدقه لانه يدل على صدقه وينكشف به صدقه فقد أراد الله تعالى به صدقه وقد يجاب بان عدها معجزة على سبيل التشبيه وأورد سحر المتنبى ودفعه ظاهر لان الله تعالى لا يريد به تصديقه اذ يستحيل من الله تعالى تصديق الكاذب فيستحيل ان يخلق مع دعوى النبوة فيه السحر والا لكان مصدقا للكاذب وهذا الجواب أولى مما قيل ان السحر ليس خارقا للعادة بل من قبيل ترتب الآثار على أسباب كلما باشرها أحد ترتب عليها ان يخلق الله تعالى اياها لانه لا يندفع به التباس المعجزة بالسحر بخلاف هذا الجواب فلذا لم يلتفتوا اليه لا لانهم لم يتنبهوا على انه ليس خارقا للعادة كما ظن وقد احترز بقوله من ادّعى النبوة خارق للعادة يظهر قبل دعوى النبوة ومنه الارهاصات وهى ما ظهرت قبل وجود الانبياء لقرب زمان وجودهم والارهاص بناء البيت فكأنها بناء بيت النبوة (قوله أى النظر فى الدليل) الاولى تفسير الاستدلال باقامة الدليل ليشمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايا الخ فانه ليس الاستدلال به النظر فى الدليل والنظر اما بمعنى الحركتين أو الترتيب اللازم للحركة الثانية أو الملاحظة اللازمة للحركتين وأدرج لفظ الامكان سواء حمل على الامكان الخاص أو على الامكان العام فى جانب الوجود ليشمل التعريف دليلا لم يتوصل به على ما قيل أو هو بمعنى الامكان الخاص وفائدته ما ذكر مع التنبيه على ان دليلا ما لا يجب أن يتوصل به بل الوصول الى العلم بخلق الله تعالى العلم عقيب الاستدلال وللدليل معنى عام وخاص فالاول يشمل الامارة والثانى يقابلها ويمكن حمله على أيهما شئت أما حمله على الاول كما قيل فلان العلم يكون بمعنى التصديق وفيه نظر لما فى المواقف من ان اطلاق العلم على الظن والجهل والشك والوهم يخالف الشرع والعرف واللغة وأما حمله على الاخص فلان العلم جاء بمعنى اليقين على ما جرى عليه توجيه شرح مختصر ابن الحاجب ولا يخفى انه يلغو حينئذ قوله بمطلوب خبرى الخ الا أن يجعل قرينة على انه أريد بالعلم اليقين لا ما يشمل التصور أو لان العلم بمعنى يشمل التصور واليقين وقوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمنزلة الجنس للمعرف والدليل وقوله بمطلوب خبرى يخرج المعرف وقوله بصحيح النظر فيه يقتضى أن يكون الدليل المقدمتين لانهما اللذان يقع النظر فيهما على أن الدليل عندهم العالم مثلا فقيل المراد بصحيح النظر فيه صحيح النظر فى أحواله فخرجت المقدمتان وظاهر عبارة شرح المواقف أن المقدمتين ايستا دليلا لكن فيه ان النظر ليس فى حال العالم بل فى حاله وحال الوسط وحال الوسط لا يلزم أن يكون حاله ولا يلزم أن يكون العالم الموضوع لمقدمة من جزء المرتب الذى وجده صاحب الحدس وانتقل منه الى مطلوب خبرى دليلا لانه يمكن التوصل بصحيح النظر

فى حاله الى مطلوب خبرى لان قيد الحيثية التى تخرجه معتبرة فى التعريف فتأمل (قوله وقيل مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر) أسقط القول عن التعريف والمشهور قول مؤلف لاغناء المؤلف عن القول ولم يعكس لان الجار أنسب بالمؤلف ولا يخفى ان النظر فى الدليل العقلى دون اللفظى فحمل التعريف على تعريف الدليل اللفظى لا يناسب المقام على ان ما قيل ان المؤلف الملفوظ يستلزم القول المعقول بواسطة ان الملفوظ يستلزم تعقل المعقول بالنسبة الى العالم بالوضع مع انه تكلف سمج لا يتم لان المراد بالاستلزام الاستلزام فى الواقع لا فى العلم اذ لا استلزام فيه فى غير الشكل الاول ولا يلزم من القول الملفوظ وان يستلزم العلم بالقول المعقول تحقق قول آخر لان التعقل لا يستلزم التحقق نعم يمكن أن يقال المراد باستلزام القول الملفوظ قولا آخر استلزام مدلوله فيكون وصف اللفظ بالاستلزام من قبيل وصف اللفظ بحال معناه على المسامحة المشهورة ولك حينئذ ان تريد بالقول الآخر أيضا القول الملفوظ وان اشتهر ان القول الآخر لا محالة محمول على المعقول اذ التلفظ بالدليل لا يستلزم التلفظ بالمدلول ويرد عليه ان هذا اصطلاح المنطقيين دون أرباب الكلام فلا يناسب قوله وقيل لانه يشعر بأن القائل من أهل الكلام وان هذا ليس تعريف الدليل بل هو تعريف قسم منه وهو القياس الاعم من الدليل بالمعنى الاخص الا أن يقال هذا التعريف أخص من تعريف القياس المنطقى وهو تعريف للبرهان على ما حققه شارح مختصر ابن الحاجب وأيده الشارح بأنه حذف منه ما يذكر فى كتب المنطق من قولهم متى سلمت وانما أسقط لئلا يتناول غير البرهان وجه هذا ظاهر ووجه آخر لكون التعريف السابق للدليل المعنى الاخص قيل فى تذكير ضمير لذاته تذكيرا ان للصورة مدخلا فى الاستلزام وان المستلزم هو أمر وجدانى ونوقش بأن المستلزم للقول الآخر بحسب الواقع ليس الا القضايا اذ الصورة هى الامر العقلى الحاصل من الترتيب وليس أمرا متحققا كالقضايا وليس بشئ لان كلية الكبرى وايجاب الصغرى مثلا من دواخل الهيئة وهى أمور متحققة داخلة فى اللزوم حتى لو انتفت لم يستلزم القضايا قولا آخر (قوله وأما قولهم الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بشئ آخر) المراد بالموصول المكاسب لاشتهار ان الدليل هو الكاسب فلا ترد أمور يلزم من العلم به العلم بشئ آخر من غير نظر والمراد بالعلمين هما التصديقان بحسب العرف وفيه ما عرفت أو اليقينيات وأورد عليه خروج ما عدا ما هو على طريقة الشكل الاول والقياس الاستثنائى يمكن دفعه بأن المراد لزوم العلم منه بعد العلم بوجه الدلالة وعلى هذا لو أريد باللزوم فى التعريف الثانى اللزوم فى العلم لم يكون أوفق بكون هذا التعريف أوفق

يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثانى قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع وأما قولهم الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بشئ آخر فبالثانى أوفق أما كونه موجبا

بعد شرب السقمونيا ألا ترى ان شفاء المريض بالدعاء خارق وبالادوية الطبية غير خارق * فان قلت كرامة الولى معجزة لنبيه ولا يقصد به الاظهار وان لزم * قلت ان القوم قد عدوا الارهاصات والكرامات من المعجزات على سبيل التشبيه والتغليب لا على انها معجزات حقيقية (قوله يمكن التوصل) هذا الامكان هو الامكان الخاص فمعنى التعريف ان الدليل ما لا ضرورة فى طرفى التوصل أى يجوز أن يتوصل وأن لا يتوصل ولك أن تأخذه امكانا عاما من جانب الوجود أى لا ضرورة فى عدم التوصل (قوله يستلزم لذاته) انما لم يقل لذاتها اشارة الى دخل الصورة فى الاستلزام * فان قلت التعريف يعم المعقول والملفوظ مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول * قلت بل يستلزمه بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع هذا فى القول الاول وأما القول الاخير فيختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول (قوله هو العالم) هذا الحصر مبنى على ان المراد النظر فيه النظر فى أحواله فقط لا ما يعمه والنظر فى نفسه حتى يلزم كون المقدمات دليلا لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل الى مفرد وغيره (قوله هو الذى يلزم من العلم به) المراد من العلم التصديق بقرينة ان التعريف للدليل فيخرج الحد بالنسبة الى المحدود والملزوم بالنسبة الى اللازم ويلزمه من آخر كونه ناشئا وحاصلا منه كما هو مقتضى كلمة من فانه فرق بين اللازم للشئ واللازم من الشئ فتخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية أخرى بديهية أو كسبية لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لا بينا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم والخفاء بعد الوجود وأيضا يرد عليه المقدمات التى تحدث منها النتيجة وهى بعينها واردة على التعريف الثانى اللهم الا أن يراد بالاستلزام واللزوم ما يكون بطريق النظر بقرينة ان التعريف للدليل (قوله فبالثانى أوفق) لكن يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم من حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع ولا يذهب عليك ان هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما أخذه

الشارح

(قوله فالقطع بأن من أظهر الله المعجزة على يده تصديقاله فى دعوى الرسالة الخ) لاحاجة الى قوله تصديقاله لاندراجه فى المعجزة ومعنى قوله وإذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا واذا كان معلوم الصدق اذ صدق المتكلم لا يوجب العلم بحكم أتى به مالم يعلم فيجب أن يؤول قوله كان صادقا فيما أتى به من الاحكام أيضا بذلك ليذكر الاوسط والمراد بما أتى به من الاحكام التبليغية كما يشعر به قوله أتى به وقيل هى المتبادرة من الاحكام وبهذا ظهر ضعف ماقيل ان العلم بصدقه فى الاحكام التبليغية لانه لولم يصدق لبطل دلالة المعجزة واما فى غيرها فلانه ثبت بالادلة القطعية عصمته عن الذنوب فلا يكون كاذبا وذلك لما مر من أمر ذى اليدين وقوله أنتم أعلم بأمور دنياكم ويجب تخصيص ماأتى به بما أتى به عمدا لاسهوا على ماعليه الجمهور خلافا للاستاذ ومن تبعه والظاهر ان خبر الرسول فى افادته العلم ليس مما يتوقف على الاستدلال بل من قبيل قضايا قياساتها معها فتأمل (قوله والعلم الثابت به) أى بخبر الرسول صلى الله عليه وسلم هذا هو الظاهر ويحتمل أن يراد والعلم الثابت بالاستدلال على أن يرجع قوله به الى الاستدلال المستفاد من الاستدلالى والمقصود به الرد على من أنكر افادة النظر العلم مطلقا كالسمنية أو فى الالهيات كالمهندسين بعد جعل العلم الحاصل من خبره صلى الله تعالى عليه وسلم استدلاليا لئلا يعترى الشك فى كون خبره من أسباب العلم وحاصل الرد ان التشكيك فى العلم الحاصل بالدليل كالتشكيك فى العلم الضرورى ولا يرد عليه ماأورد على توجيه الشارح من ان هذا كلام يستغنى عنه بما سبق من ان خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى وانه لا اختصاص لهذا من الاستدلاليات بالحاصل من خبره فلا وجه للتخصيص والاقرب أن يقال ان مراد المصنف قربه من الضروريات فى قوة التيقن وكمال الثبات وكأنه اشارة الى مايقال ان الادلة النقلية مستندة الى الوحى المفيد حق اليقين والى التأييد الالهى المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر هذا واعلم انه ليس فى كلام الشارح مايفيد انه لم يحمل كلام المصنف على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه لو قصد ذلك لقال فهو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت كمال الثبوت اذ يجب ذلك لو كان مقصوده تعيين مرتبة العلم ويحتمل أن يكون مقصوده ان العلم فى قوله والعلم الثابت به يضاهى العلم الثابت بمعنى أخص مما سبق لانه المناسب للمقام نعم ينبغى حمل قوله سابقا فى الخبر المتواتر وهو موجب للعلم الضرورى أيضا على هذا المعنى فلا وجه لتخصيص الحمل بهذا المقام (قوله فى التيقن) أى عدم احتمال النقيض والثبات أى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فسر التيقن بما لا يلائمه والثبات بما يلائمه ولم يقصد اخراج شئ منهما عن كونه معنيا عن الآخر حتى يتجه ان تفسير التيقن بعدم احتمال النقيض يوجب اغناءه عن الثبات ولا وجه لتكلف تفسير التيقن بما لا يغنى عن الثبات لان الثبات يغنى عن ذكره الموجب للتكلف فالتكلف لا يغنى ولا يسمن على ان المقصود المبالغة فى افادة خبر الرسول اليقين احرازا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد وبهذا اندفع أيضا ماسبق من انه مستغنى عنه بعد دعوى انه يوجب العلم الاستدلالى وانه لا وجه للتخصيص بهذا العلم الاستدلالى ولا يخفى ان قوله فى التيقن مسامحة لان التيقن صفة المعلوم لا العلم (قوله والا) أى وان لم يكن الاعتقاد مطابقا جازما ثابتا كان جهلا بانتفاء المطابقة أو ظنا بانتفاء الجزم أو تقليدا بانتفاء الثبات فالمقصود به بيان

للعلم فالقطع بأن من اظهر الله المعجزة على يده تصديقاله فى دعوى الرسالة كان صادقا فيما أتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا واما انه استدلالى فلتوقفه على الاستدلال واستحضار أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع (والعلم الثابت به) أى بخبر الرسول (يضاهى) أى يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات (فى التيقن) أى عدم احتمال النقيض (والثبات) أى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لكان جهلا أو ظنا أو تقليدا

الشارح والعام لا يوافق الخاص فى باب التعريف وتخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام والصواب تعميم الاول (قوله تصديقاله) يريد أن الخارق الدال على الصدق هو الذى قصد به التصديق واما ماظهر على يد مدعى الالوهية من الخوارق فليس بتصديق له لان كذبه معلوم بالادلة القطعية فهو استدراج له وابتلاء لغيره (قوله كان صادقا فيما أتى به من الاحكام) اذ لو جاز كذبه فى ذلك عقلا لبطل دلالة المعجزة هذا خلف هذا فى الامور التبليغية واما فى سائرها فالوجه فى ايجابه للعلم به هو انه ثبت بالادلة القاطعة عصمته عن الذنوب فلا يكون كاذبا (قوله فلتوقفه على الاستدلال) قيل اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى ترتيب هذا النظر وأجيب بان تصور المخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف خبره أيضا بالواسطة والكل غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا نعم تصور الخبر بعنوان مابلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا لكن الكلام فى صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته ونظيره ان ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظرى ومن حيث عنوان المتغير بديهى فتأمل (قوله أى عدم احتمال النقيض) هذا المعنى يعم الثبات فيلغو ذكره اللهم الا أن يراد عدم الاحتمال فى نفس الامر وعند العالم فى الحال لا فى المآل وفيه مافيه فالاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق (قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد) لا يخفى ان قوله يوجب العلم

فائدة قيود التعريف وبهذا اندفع انا لا نسلم انه لو لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لكان أحد الامور الثلاثة بل جاز
أن يكون شكا أو وهما بانتفاء الاعتقاد * واعلم أن المراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم أو الراجح ليعم الاعتقاد المشهور وهو حكم جازم
يقبل التشكيك كذا ذكره الشارح في شرح التلخيص (قوله فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط) لا يخفى ان ما ذكره من الاسئلة
والاجوبة لا دخل فيها لقوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات انما هي متعلقة بما قبله فيستحق
التقديم عليه ومحصول الايراد الاول ان افادة خبر الرسول العلم انما هو في المتواتر فلا يصح عد خبر الرسول مطلقا من أسبابه وذلك المتواتر
يرجع الى القسم الاول ويندرج تحته فلا يصح عد المتواتر منه قسيما من الخبر الصادق قسما للخبر المتواتر ولو بنى الامر على تدقيق
النظر كما هو دأب المشايخ وعدم ملاحظة رجوع خبر الرسول الى المتواتر فلا يصح جعله موجبا للعلم الاستدلالي ومحصول الجواب ان
الكلام فيما علم انه خبر الرسول لا خبر الرسول مطلقا وما علم لا ينحصر في الخبر المتواتر ومحصول الايراد الثاني ان ما علم ان خبر الرسول
يفيد العلم الضروري لانه اما المتواتر أو المشاهد ومحصول جوابه ان خبر الرسول يعلم كونه خبر الرسول بالضرورة لا مضمونه والعلم
الاستدلالي بمضمونه وكيف يعلم مضمونه بالضرورة ومضمونه ليس محسوسا حتى ينفع فيه التواتر أو المشاهدة ويمكن دفع جواب الايراد
الاول بأن ما علم من خبر الرسول بالتواتر راجع الى الخبر المتواتر كما ذكرت وما سمع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس من
أسباب العلم بالنسبة الى عامة الخلق
وانما النافع الدافع منع رجوعه
الى الخبر المتواتر لان تواتره انما
يؤثر في العلم بكونه خبر الرسول
لا في العلم بمضمونه ويمكن اتمام
الايراد بأنه كما ترك خبر الله وخبر
الملك لانه انما يعلم بخبر الرسول
ينبغي أن يترك خبر الرسول لانه
انما يعلم بالتواتر وله تتمة فانتظر
غير بعيد * هذا فان قلت ما وجه
قوله أو بغير ذلك ان أمكن
ولا خفاء في الامكان الذاتي بل في
الوقوع لان الاحكام التقريرية
انما علمت بمشاهدة تقريره صلى
الله عليه وسلم لا بالسماع من فيه
وكثير من الاخبار علم من سماع
الامر والنهي منه صلى تعالى الله
عليه وسلم لانه اذا أمر علم انه يحكم
بأنه واجب وعلم الوجوب من الخبر الضمني * قلت كأنه أراد بالسماع من فيه ما سمع من فيه أو ما في حكمه ونوقش الحديث
في جعل حديث البينة متواترا وقيل انه حديث مشهور ويؤيده انه قال ابن الصلاح من سئل عن ايراد حديث متواتر أعياه طلبه
وحديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار يراه مثالا لذلك (قوله فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم الخ) منع لدعوى
الانحصار المستند الى الاستقراء واثبات لنقيضها والخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره لا يفيد اليقين لجواز أن يكون التسارع
للخبر الكاذب ويمكن دفعه بعد تسليم افادته اليقين انه بمنزلة خبر قوم يمتنع تواطؤهم على الكذب اذ سرعة كل منهم بمنزلة الخبر عن مجيئه
بل الدلالة العقلية أقوى من الوضعية والجواب الذي ذكره اما تخصيص الخبر الذي عد من أسباب العلم فحينئذ لا بد من تخصيص الاسباب
أيضا واما تخصيص الخبر الصادق الذي جعل مقسما للمتواتر وخبر الرسول مع عموم الخبر الصادق الذي عد من أسباب العلم والمراد بعامة
الخلق عامة المسلمين وقوله مع قطع النظر عن القرائن تفسير لقوله بمجرد كونه خبرا والا فخبر الرسول أيضا لا يفيد بمجرد كونه خبرا بل
بضميمة الدليل والقرائن لا تتناول الدليل وضعا أو ارادة فلا يشكل بخبر الرسول ويشبه أن لا يحتاج الى قوله بمجرد كونه خبرا اذ في تحقيق
خبر مفيد بالقرينة لعامة الخلق نظر لانه يتوقف على عموم القرينة لعامة الخلق الا أن يقال معنى كون الخبر مفيدا لعامة الخلق ان نوع
الخبر يفيد لعامة الخلق ونوع الخبر مع القرينة كذلك وكيف لا ولا خبر متواترا يفيد عامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد قوما تواتر بالنسبة

* فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول * قلنا الكلام فيما علم انه خبر
الرسول بأن سمع من فيه أو تواتر عنه ذلك أو بغير ذلك ان أمكن وأما خبر الواحد فانما لم يفد العلم
لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول * فان قيل فاذا كان متواترا أو مسموعا من في رسول الله
عليه السلام كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلاليا * قلنا
العلم الضروري في المتواتر عن الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام لان هذا
المعنى هو الذي تواتر الاخبار به وفي المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك
الالفاظ وكونها كلام رسول الله والاستدلالي هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله عليه
الصلاة والسلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر علم بالتواتر انه خبر الرسول صلى الله عليه
وسلم وهو ضروري ثم علم منه أنه يجب أن تكون البينة على المدعي وهو استدلالي * فان قيل
الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى أو خبر الملك أو خبر أهل

الاستدلالي مغن عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم وأيضا سائر العلوم النظرية كذلك
فما وجه التخصيص بالذكر والاقرب ان مراد المصنف بيان قربه من الضروريات في قوة اليقين
وكمال الثبات وكأنه اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين
والتأييد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان
العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر (قوله علم بالتواتر) هذا مجرد فرض للتمثيل والا فهذا

اليهم * فان قلت ما الفارق بين الدليل والقرينة حتى قطع النظر عن القرينة فى اعتبار الخبر دون الدليل حتى اعتبر خبر الرسول دون الخبر مع القرينة * قيل لان معظم الاحكام الدينية مبنية عليه ولان خبر الرسول لا ينفك عن الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه لا يلزمه قرينة الا نادرا بقى اشكال قوى وهو ان الخبر المتواتر أيضا لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب ولهذا يتفاوت عدد المخبرين فى التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم فى مقام دون مقام آخر ويتجه على جعل خبر الله وخبر الملك راجعا الى خبر الرسول لكونه معلوما به انه لا فرق بينه وبين خبر الرسول المعلوم بالتواتر أو بالمشاهدة فانه يعلم من جهة التواتر أو المشاهدة فينبغى أن يجعل تحت المتواتر والمحسوس ويمكن أن يقال لا يصح جعل سبب العلم الاستدلالى راجعا الى سبب العلم الضرورى فانه يمتنع الحكم عليه بأنه يوجب العلم الضرورى بخلاف خبر الله وخبر الملك فانهما أيضا الاستدلاليان فيصح جعلهما تحت خبر الرسول مسامحة والحكم عليه بأنه يوجب العلم الاستدلالى والاوجه أن يقال خبر الرسول بعينه خبر الله وخبر الملك لان كل ما أخبر به الرسول من أمر الدين هو ما أخبره الله اما بلا واسطة أو بواسطة الملك واما جعل خبر أهل الاجماع فى حكم المتواتر فلانه خبر جمع يحكم العقل بصدقهم لا محالة وفيه ان خبر أهل الاجماع استدلالى فلا يصح جعله تحت المتواتر المحكوم عليه بأنه يوجب العلم الضرورى وما قد أجيب به من أنه لا يفيد بمجرده مع قطع النظر عن الادلة الدالة على كون الاجماع حجة يتم ولا نقض له بخبر الرسول كما ظنه الشارح للفرق بينهما بأن خبر الرسول يلزمه الدليل والاجماع ليس كذلك فكل من سمع خبر الرسول حضر عنده الدليل بخلاف من سمع الاجماع * لا يقال فليكن معنى قول المجيب انه راجع الى خبر الرسول لان دلالته بالنظر الى الادلة الدالة على حجيته وهى اخبار الرسول فلا يتجه ما ذكره الشارح * لانا نقول دفع الشارح ما نقله لا بعبارة القائل نعم لو كان عبارته بعينها ما ذكره لامكن ذلك لكنه غير معلوم فلا يفيد بهذه المناقشة ما لم يعلم عبارة القائل ويحكم بأن الشارح دفع ما علم من قول القائل ويمكن أن يدفع أيضا بأن خبر أهل الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع وبأن الاجماع لا يفيد بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص لانهم الذين يعلمون الاجماع وكيفية افادته والعامة يقلدونهم فى ذلك وبأن الاجماع انما يفيد العلم لو كان دليل الاجماع وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتى على ضلالة متواترا (قوله وأما العقل) عديل لقوله فالحواس الخ ولقوله والخبر الصادق وهما وان خلتا عن حرف التفصيل الان وقوعهما فى مقام التفصيل نزلهما منزلة المصدرة باما ولا يبعد ان يقال اما لمجرد التأكيد من غير قصد التفصيل أكد الحكم بسببية العقل لان فى كونه سببا مستقلا مقابلا لما سبق خفاء بل هو مبنى على المسامحة وعدم تدقيق النظر كامر (قوله وهى قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات) قيل جعل العقل قوة للادراكات ينافى ما سبق ان العقل ليس آلة غير المدرك * وأجيب بأن وصف الشئ لا يسمى آلة له فى العرف أو لا يسمى غيرا فى الاصطلاح والاظهر ان قوة الشئ لا يجب ان تغايره بالذات فليكن العقل قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات ويتجه أيضا ان العقل لو كان موجب الاستعداد لما جامع العلم والادراك ويمكن دفعه بأنه يوجب استعدادا لادراك ما والعقل لا ينفك عن استعداد ما مادام موجودا والاظهر ان المراد بالاستعداد التمكن لا ما يقابل الفعل ويضاده ويؤيده انه وقع فى التلويح ان العقل قوة بها يتمكن من ادراك الحقائق وذكر الادراكات بعد العلوم للاشارة الى الظن والجهل والتقليد لان العلم على ما حقق لا يتناولها أو لا يتناول الظن على ما زعم الشارح ولا ينتقض بالحواس لانها ليست قوة توجب استعداد العلوم والادراكات مطلقا بل قوة توجب استعداد الاحساسات أو المراد قوة لا استعداد ادراك بدونها باعتبار الحصر المستفاد من تقديم الظرف على قوله تستعد واستعداد العلم حاصل بدون كل من الحواس ولا استعداد للعلم بدون العقل (قوله وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات)

الاجماع أو الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره * قلنا المراد بالخبر خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل فخبر الله تعالى أو خبر الملك انما يكون مفيد العلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكمه حكم خبر الرسول وخبر أهل الاجماع فى حكم المتواتر وقد يجاب بأنه لا يفيد بمجرده بل بالنظر فى الادلة على كون الاجماع حجة قلنا وكذلك خبر الرسول ولهذا جعل استدلاليا (وأما العقل) وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات

الحديث مشهور لا متواتر (قوله مع قطع النظر عن القرائن) انما قطع النظر عنها الا عن الدلائل اذ الوجه فى عد الخبر الصادق سببا مستقلا استفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقرون ليس كذلك وقد يوجه بأن القرائن تنفك عن الخبر بخلاف الدلائل وليس كذلك (قوله فى حكم المتواتر) لانه كذلك فى كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكن بالبداهة فى المتواتر وبالنظر فى الاجماع وحاصل الجواب ان الحصر مبنى على المسامحة لا على التحقيق (قوله وهو قوة للنفس) * ان قلت هذا مناف لما مر فى وجه الحصر من ان العقل ليس آلة غير المدرك * قلت وصف الشئ

العلم وتلك الافادة لاتتوقف على هـذه الكلية حتى يدور بل المتوقف عليها العلم بافادة هذا النظر الصحيح ولا يتوقف عليـه المطلوب فى شرح المواقف * فان قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا لا على انتفاء صدقه لجواز أن يكون صادقا فى نفسـه مع امتناع العلم به * قلنا المدعى عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصـدق لان المقصود بها يترتب على العـلم بصدقها فالمنكر يدعى انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم هذا ولا يخفى ان محصـل الجواب اخراج منكر افادة النظر الى التوقف فى الافادة وذلك بعيـد جدّا لا يساعده البيان أصلا ولا حاجة اليه لان محصل الشبهة هو النقض الاجمالى لدليـل مثبت افادة النظر بأنه لوتم بجميع مقـدّماته لتحقق الدور واما بيـان ان المدّعى ليس ضرور يا فلدفع ما عسى أن يقال الدعوى بديهيـة والمذكور فى صورة الدليل تنبيه لا يجدى فيه النقض أونقول محصل الشبهة ان المدّعى ممـا يمتنع العلم به فلو كان الدليـل بجميع مقدّماته صحيحا لزم العلم بما يمتنع العلم به (قوله فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائط مفيد العـلم) اشارة الى أن الدعوى كلية كما حققه الآمدى لا مهملة كما زعم الامام فانها قليلة الجدوى (قوله وفى تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهـذا الكتاب) لعله اشارة الى تفصيل ذكره الشيخ أبو على ابن سينا فى دفع دور أورده الشيخ أبو سعيد بن أبى الخير على الشكل الاول أو الى ما يقال فى دفع الدور ان معنى اثبات الحكم استـفادة العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيـه أو الى ما زيفه به فى شرح المقاصد (قوله وماثبت منـه أى من العلم الثابت بالعقل) جعل ضمير منه الى العلم الثـابت بالعقل وكلمة من بيانية وجعل الضمير الى العـقل وكلمة من ابتدائية أصفى أى ماثبت من أجـل العقل دون الخبر والحس بالبديهة أى بأول ٣٨ التوجه من غير احتياج الى الفكر فهو ضرورى ولم يدخل فيه الحسى وما حصل بالخبر وما حصل بالحدس والتجربة فان كل ذلك ممـا يتعلق بمـا سوى العـقل من الحس أو الخـبر فهو خارج من المقسم فمن قال الاولى من غـير حاجة الى سبب ليـلائم تعريف الاكتساب فقـد قصر نظره ولا تتجه هـذه الامور على تعريف الضرورى ولا يحتاج الى أن يقال ذكر الفكر على سبيل التمثيل وهو بمنزلة من غير احتياج الى سبب نعم بقى قضايا قياساتها معها فانه ليس بضرورى بمعـنى الاوّل ولا يبعد ان يقال قضايا قياساتها معها ضرورى غير اكتسابى فهو داخل فى هذا الضرورى وليس المراد بالضرورى الظاهر الاولى كما توهـمه بعض العبارات بقى ان الضرورى والاكتسابى لا يختصان بمـا ثبت بالعـقل فلا وجه للتخصيص ويمكن ان يجعل بيان المتن لما ثبت من العلم بعد استيفاء الاسباب ويكون قوله وماثبت بالاسـتدلال بمعنى ماثبت بالاسـتدلال مثلا بأن يكون ذكر الاستدلال لا لخصوصه ولا بد على توجيه الشارح أيضا من جعـل ذكر الاسـتدلال خارجا مخرج التمثيل والا لورد التصوّر النظرى وجعل المصنف منكر الجريان الكسب فى التصوّر بعيـد عن الاعتبار (قوله كالعـلم بأن كل الشئ أعظم من جزئه) الكلى المجموعى بقرينة الاضافة الى المعرفة فان الافرادى لا يضاف الا الى النكرة ولذا قيـل كل الرمان مأكول صادق بخلاف كل رمان مأكول والشئ عبارة عن نفس الكل وحمله على نفس الجزء يأبى عنـه قوله من جزئه اذ الظاهر حينئذ منه أو من الشئ والحكم لا يتم الا فى كل وجزء لهما مقدار ولو جعل المحكوم به أزيد لعم الكل ولا يخفى تخصيص الكل بمـا له مقدار اذ ماله مقـدار اذا أخذ مع وصف فهو كل له مقدار وليس أعظم من جزئه وكذلك الجسم عـلى القول بالتركب من الهيولى والصورة فان الجسم ليس أعظم من الصورة اذ ليس للجسم على القول بالتركب مقدار سوى مقدار الصورة بل لا بد ان يراد كل ملتئم من أجزاء لكل منها مقدار لكنه يشكل بالجسم على القول بتركبه من أجزاء لا تتجزأ فانه أعظم من جزئه وليس لجزئه مقدار (قوله فانه بعـد تصوّر معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شئ) فيه انه يتوقف على تصوّر الشئ فكيف لا يتوقف على شئ الا أن يقال المراد بالكل كل الشئ واللام عوض عن المضاف اليه وكذا الكلام فى الجزء فان المذكور فى القضيـة جزؤه وبعد فيه انه لا بد من تصوّر معنى من وان القضية لو كانت كلية لا بد من تصوّر الصور والافراد واتصاف الافراد بمفهوم الكلى ولو كانت مهملة لا بد من تصوّر الافراد والاتصاف * لا يقال لا بد من ضمير فى المحمول ومن ملاحظته لانه أمر اعتبره النحويون

يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيد العلم وفى تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب (وماثبت منه) أى من العلم الثابت بالعقل (بالبديهة) أى بأول التوجه من غير احتياج الى الفكر (فهو ضرورى كالعلم بأن كل الشئ أعظم من جزئه) فانه بعـد تصوّر معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شئ ومن توقف فيـه حيث

الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذ لم تؤخـذ بعنوان الكلية ليلزم نظرية المحمول فيها أيضا فاللازم اثبات حكم هذا النظر من حيث انه نظر بحكمه من حيث خصوص ذاته ولا خلل فيه هذا هو تحقيق الحق فى هذا المقام فدع عنك خرافات الاوهام (قوله من غير احتياج الى الفكر) الاولى أن يقول من غير احتياج الى مطلق السبب لان ما يحصل بأول التوجه لا يحتاج الى مطلق السبب وجعله تفسـير الاول التوجه لا يلائم تقرير الشارح كما ستعرفه (قوله فهو ضرورى كالعـلم الخ)

وبمعزل عن اعتبار العقلاء وأما حديث انه لا بد من تصور النسبة أيضا فمشهور وتكلف الجواب عنه مسطور ويغني عن التعرض به ظهور
(قوله ومن زعم ان جزء الانسان قد يكون أعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء) يريد انه قد يتورم الجزء فيصير أعظم من
الكل ولو جعل قوله قد يكون بمعنى قد يصير لكان أنسب ولعله أراد القائل ان الوهم يزاحم العقل في هذا التصديق بالقاء ان جزء الانسان قد
يكون أعظم منه فيحتاج العقل في قبوله والتصديق به الى تأمل زائد على تصور الطرفين لدفع المزاحمة فلا يكون أوليا والا فكيف يتصور
عاقل زعم هذا واما ان منشأ الزعم عدم تصور معنى الكل والجزء دون عدم تصور معنى الاعظم ففيه خفاء ولا يتجه انه يكفي عدم تصور
واحد منهما ولا يجب عدم تصور شيء منهما لانه لا يمكن تصور أحدهما بدون الآخر على ان لحمل العبارة على عدم تصور واحد منهما مساغا
والظاهر انه أراد المغالطة فان جزء الانسان يكون أعظم من كله في وقت ما فوضع كله في وقت تاما موضع كله في زمان عظم الجزء (قوله كما اذا
رأى نارا فعلم ان لها دخانا) لا معنى لكون الدخان للنار الا كونه معلولا له وليس مدلول النار ذلك بل وجود الدخان لعلاقة العلية والمعلولية
فالصواب فعلم وجود الدخان وكذا قوله كما اذا رأى دخانا فعلم ان له نارا على ما في بعض النسخ والصحيح نسخة فعلم ان هنالك نارا فلا حاجة الى تقييد
رؤية النار بعدم رؤية الدخان ولا الى تقييد رؤية الدخان بعدم رؤية النار والا لم يكن هنالك ٣٩ علم استدلالي لان المثال رؤية النار المنتجة
للعلم بالدخان وهذا لا يتصور مع رؤية الدخان وكذا المثال رؤية الدخان المستلزمة للعلم بالنار وهذه لا توجد مع رؤية النار
(قوله وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل) يراد به جعل العقل متوجها الى ما قصد العلم به فارغا عن الغير فقوله والنظر في المقدمات ليس عطف تفسير كما توهم بل هو ضم سبب آخر بالاختيار الى صرف العقل كالاصغاء وتقليب الحدقة وصرف العقل مشترك بين الكل وربما يتوهم ان تقييد مباشرة الاسباب بقوله بالاختيار تصريح بما علم ضمنا والافهو لا يكون الا بالاختيار يرشدك اليه قوله فيما بعد وهو مباشرة الاسباب والاظهر ان
التقييد بالاختيار مراد فيما بعد ترك اعتمادا على معرفته سابقا قيل أراد مباشرة الاسباب في الجملة بالاختيار فانه يكفي ذلك
وان كان مباشرة البعض بلا واسطة اختيار وفيه مخالفة صاحب المواقف حيث اشترط مباشرة جميع الاسباب بالاختيار ومن
هذا جعل جميع الحسيات ضرورية بخلاف الشارح حيث جعل الابصار مثلا كسبيا ويمكن أن يكون مبنى الخلاف ان القول
بوجود أسباب في الحسيات لا يعرف متى حصلت وكيف حصلت كما ادعاه صاحب المواقف قول بلا دليل بل أخفى من القول بوجود
الحواس الباطنة فهو بالانكار أحق من الحواس الباطنة فالقول به لا يوافق مسلك المتكلمين على ان الحكم بأن في الحس أمورا
لا تعلم متى حصلت وكيف حصلت دون النظري تحكم بقي انه قال صاحب المواقف ان النظري يلازم الكسبي بالاتفاق وكون النظري
أخص انما هو بحسب المفهوم بناء على جواز طريق اختياري سوى النظر واما بحسب الواقع فلا طريق اختياريا سوى النظر لان
الالهام والتعليم غير اختياريين والتصفية فلما تفي بها طاقة البشر والحس لا يكفي في الحسيات على ما عرفت فان تم ما ذكره من تحقيق
المذهب فلا يتم ما ذكره الشارح وينهدم بالكلية (قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالي) يعني لا لخصوصه بل لكونه نظريا اذ الضروري
بهذا المعنى مقابل للنظري لا لخصوص الاستدلالي (قوله فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا) يمكن ان يكون مبنى

زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون أعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء
(وما ثبت بالاستدلال) أي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول كما اذا رأى
نارا فعلم ان لها دخانا أو من المعلول على العلة كما اذا رأى دخانا فعلم ان هنالك نارا وقد يخص الاول باسم
التعليل والثاني بالاستدلال (فهو اكتسابي) أي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب
بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو
ذلك في الحسيات فالاكتسابي أعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل
استدلالي اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار وأما الضروري فقد يقال
في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالي
ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس

الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح ان الضروري في مقابلة الاكتسابي بمعنى الحاصل
بمباشرة الاسباب بالاختيار ويرد عليه ان المثال المذكور الثابت بالعقل يتوقف على الالتفات
المقدور وتصور الطرفين المقدور وانه يلزم أن يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات
والحدسيات مبهما فالاولى ما في بعض الشروح من أن البداهة عدم توسط النظر لا أول التوجه
والضروري يقابل الكسبي الاستدلالي وهما مترادفان (قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله الخ)
كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقرينة انه قسم من أقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة
الواجب ضروريا لكن يرد عليه ان بعضهم أدرج الحسيات في هذا التفسير لتوقفها على أمور غير
مقدورة لا نعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح في الكسبي القسيم له
وجوابه ان الشارح حمل التعريف على نفي دخل القدرة وذلك البعض حمله على نفي استقلال
القدرة ولكل وجهة هو موليها (قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر الخ) يشير الى أن

اكتسابيا أى حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا أى حاصلا بدون الاستدلال فظهر أنه لا تناقض فى كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضرورى وهو ما يحدثه الله فى نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير أحواله واكتسابى وهو ما يحدثه الله فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة أسبابه وأسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضرورى يحصل بأول النظر من غير تفكر كالعلم بان الكل أعظم من الجزء واستدلالى يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان (والالهام) المفسر بالقاء معنى فى القلب بطريق الفيض (ليس من أسباب المعرفة بصحة الشئ عند أهل الحق) حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب فى الثلاثة المذكورة وكان الاولى أن يقول من أسباب العلم بالشئ الا أنه حاول التنبيه على ان مرادنا العلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات والمعرفة بالبسائط أو الجزئيات الا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له ثم الظاهر انه أراد أن الالهام

الكلام فى العلم التصديقى وانه ما قسمان منه (قوله فظهر أنه لا تناقض) وجه التناقض أنه جعل الضرورى فى مقابلة الكسبى وجعل العلم الحاصل بنظر العقل من الكسبى ثم قسمه الى الضرورى والاستدلالى فكان تقسيم الشئ قسيما منه وحاصل الدفع ان القسيم ما يقابل الاكتسابى والقسم ما يقابل الاستدلالى هذا وليت شعرى كيف يتخيل التناقض ابتداء اذ قدمنا ان العلم مطلقا لا يكون الا بالاسباب وصاحب البداية جعل الكسبى ما يكون بمباشرة الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلاثة ثم قسم ما هو بسبب خاص أعنى نظر العقل الى الضرورى والاستدلالى فليس المقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب المباشرة فيتناقض ولو سلم فيجوز أن يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل أعم من وجه من السبب المباشر والمقسم هو الحاصل بالاعم فلا تناقض أصلا نعم يرد على التقسيم الثانى منع الحصر بالحدسيات والتجربيات فيحتاج الى جعل قوله من غير فكر تفسيرا لقوله بأول نظر فيكون الضرورى بمعنى الحاصل بدون فكر (قوله حتى يرد به الاعتراض) فيحتاج الى دفعه بأنه لما لم يتعلق بعده سببا مستقلا لغرض صحيح أدرجوه فى العقل مثل الحدس والتجربة والوجدان (قوله الا أن التخصيص بالذكر مما لا وجه له) قيل الصحة هنا بمعنى الثبوت كما قال الشاعر

الجعل اكتسابيا انكار أمور لا نعرف متى حصلت وكيف حصلت ومبنى جعله ضروريا الاعتراف به أو ان يكون المبنى الاكتفاء بالاختيار فى بعض الاسباب وعدمه والتزام الاختيار فى الجميع (قوله فظهر ان لا تناقض فى كلام صاحب البداية) قيل وجه التناقض انه جعل ما ينظر العقل من قسم الاكتسابى ثم قسمه الى الضرورى فجعل بعضه ضروريا فجعل بعض ما ينظر العقل ضروريا وليس ضروريا واستبعد توهم التناقض بان قسم الاكتسابى ما هو بمباشرة النظر والمقسم الى الضرورى الحاصل بنظر العقل والثانى أعم من الاول ويبعده أيضا انه لما فسر الضرورى فى الموضعين بمعنيين لم يبق للتناقض مجال فنقول وجه التناقض تفسير الضرورى بمفهومين متخالفين يقتضى أحدهما سلب الضرورية عن بعض ما أوجب الآخر ضروريته ولا دفع له سوى ما ذكره الشارح من أن الضرورى بمعنيين هذا والتقسيم الحاصر فى الضرورى والاستدلالى للعلم بمعنى اليقين لا العلم مطلقا لبقاء التصور النظرى واسطة الا أن يراد بالاستدلال الاستدلالى ونحوه تأمل والمراد بأول النظر ما فسره قوله من غير تفكر فلا يخرج عن تفسير الضرورى غير الاوليات ولا يقدح فى التقسيم (قوله والالهام المفسر بالقاء معنى فى القلب بطريق الفيض) وقد يزاد من الخير لتخرج الوسوسة ويمكن ان يقال استغنى عنه لان الالقاء من الله تعالى لانه المؤثر فى كل شئ فقوله بطريق الفيض يخرج الوسوسة لانه ليس القاء بطريق الفيض بل القاء الله بمباشرة سبب نشأ من الشيطان وقيد الالهام بالمفسر لان الالهام بمعنى الاعلام وهو الاعم يكون سببا عند أهل الحق لكنه راجع الى الخبر الصادق (قوله حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب فى الثلاثة) فيه ان السبب المحصور سبب العلم لعامة الخلق وهو ليس بسبب كذلك اتفاقا فان أريد نفى السببية مطلقا لا يصح اذ لا اشتباه فيها ولو أريد نفى السببية لعامة الخلق فلا معنى لتقييده بأهل الحق اذ لا مدعى لعموم سببيته والاولى ان يراد نفى السببية مطلقا اذ الكلام فى الاسباب الظاهرية العادية والعلم الالهامى من السبب الخفى بلا توسط سبب ظاهرى سوى العقل (قوله الا أنه حاول التنبيه على ان المراد بالعلم والمعرفة واحد) وأكد هذا التنبيه أن زاد فى معموله الباء الذى يزاد فى مفعول العلم وفيه انه قد تخص المعرفة بالعلم المسبوق بالجهل وقد تخص بالثانى من ادراكين تخلل بينهما جهل (قوله الا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) يمكن ان يقال لا يجهل لا انكار أن الالهام يكون سببا للادراك انما النزاع فى انه هل على العلم الحاصل به وثوق أم لا فالنزاع يرجع الى أنه هل يعرف به صحة المعلوم ومطابقته للواقع أولا فنبه بادراج الصحة على ان نفى السببية ليس لانه لا يكون سببا للادراك بل لانه لا يكون سببا لمعرفة صحة المدرك وكان من وقع فى جعله سببا انما وقع من أن بعض الانبياء كانوا أنبياء بالالهام وعلى هذا ينبغى نفى سببية الرؤيا للعلم أيضا اذ بعض النبوة كانت بالرؤيا وقوله ويصلح للالزام على الغير الاولى أو يصلح لان أحد التقييدين كاف وكلمة

صح

قد فى قوله قد يحصل به العلم للتحقيق لا للتقليل والا فلا يرد لان الكلام فى سبب العلم لعامة الخلق وفى كون التواتر صالحا للالزام على الغير نظر لان مصداقه العلم وللغير ان يقول لم يحصل لي العلم من خبر هذا العدد نعم من شرط عددا خاصا يصلح عنده لالزام الغير والتعرض بخبر الواحد العدل مما لا حاجة اليه لانه سبق ان العلم لا يشمل الظن والمراد بتقليد المجتهد خبر المجتهد للمقلد المعتقد له فانه يعتقده الاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال وقوله فكأنه أراد بالعلم ما لا يشملهما يعنى كأنه أراد بالعلم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض لا صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به على عكس ما حقق سابقا فى مقام تعريف العلم وانما قال كان لاحتمال أن يكون العلم عاما وتخصص الاسباب بالاسباب المعتد بها فمن قال كلمة كان غير مرضية كأنه غفل وقوله والا فلا وجه يريد به فلا وجه بحسب الظاهر فلا ينافى قوله كان (قوله فالعالم) تفريع على ثبوت حقائق الاشياء وتحقق العلم بها او كون العقل بالنظر فى الدليل سببا للعلم اذ لو انتفى أحدهما لم يصح الحكم بحدوث العالم والاستدلال عليه وفى تعريفه بما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع ابحاث الاول ان المراد بكلمة ما ان كان شيأ ما فلا يصح استثناء الله تعالى عنه وان كان كل شئ فلا يصح فى مقام التعريف لان التعريف للمفهوم لا للافراد فالعبارة الصحيحة ما كان غير الله تعالى الثانى ان المراد بكلمة ما ان كان شيأ ما لتناول الاشخاص ولا يقال لزيد عالم ولو كان المراد الجنس على ما حقق لم يصح استثناء الله تعالى لعدم دخوله تحت الجنس ويمكن اختيار الشق الاول وحمل قوله من الموجودات على معنى من أجناس الموجودات فيخرج به الاشخاص لكنه يكفى فى التعريف حينئذ من الموجودات وفى ذكر ما سوى الله تعالى اطالة الثالث ما قيل ان قوله مما يعلم به الصانع ضائع لا فائدة فيه وأجيب عنه بأنه زائد على التعريف اشارة الى وجه التسمية والاحسن ان يقال العالم اسم

لاجناس الموجودات لا مطلقا بل من حيث انها يعلم بها الصانع وان يقال هو لاخراج الصفات من غير حاجة الى الابتناء على ان الصفة ليس غير الذات ولاخراج مجموع الواجب والممكنات من غير حاجة الى التمسك بان الكل ليس غير الجزء ولاخراج جميع الصفات والممكنات لانهما غير الذات لانها ليست بصفات ولو لم يخرج لم يصح ان العالم بجميع أجزائه محدث وسنطلعك على أن فى اعتباره فى مفهوم العالم دخلا فى اثبات المحدث وكفى ذلك داعيا الى ذكره فى مفهومه

ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير والا فلا شك انه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به فى الخبر نحو قوله عليه الصلاة والسلام ألهمنى ربى وحكى عن كثير من السلف وأما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذى لا يقبل الزوال فكأنه أراد بالعلم ما لا يشملهما والا فلا وجه لحصر الاسباب فى الثلاثة (والعالم) أى ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها (بجميع أجزائه) من السموات وما فيها والارض وما عليها (محدث) أى مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها

* صح عند الناس انى عاشق * أى ثبت وجوابه انه خلاف الظاهر وفيه استدراك وايهام خلاف المقصود (قوله وكأنه الخ) كلمة كأن غير مرضية ههنا فتأمل (قوله مما يعلم به الصانع) اشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور والا يلزم الاستدراك (قوله يقال عالم الاجسام)

الرابع ان العالم كما يصدق على كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الاجناس من حيث المجموع وهذا الفرد أيضا متعدد على سبيل التبدل اذ جميع ما سوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود والمصنف أراد هذا الفرد بقرينة قوله بجميع أجزائه محدث وانما خص الارادة به ايستغنى فى الاستدلال عن ابطال التسلسل ويثبت وجود الله تعالى سواء كان التسلسل باطلا أولا وليرد به على الحكيم لذهابه الى قدم بعض العالم (قوله يقال عالم الاجناس وعالم الاعراض) نبه على تخصيص العالم بالاجناس وعلى تعميمه بحيث يشمل ذوى العلم وغيره دفعا لتوهم ما رجحه الكشاف من كونه اسما لذوى العلم من الملك والجن والانس لانه لا يتم الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على وجود الواجب ولو قال عالم الاعيان لكان أنسب بقوله عالم الاعراض ومن قال لو قال عالم الجواهر ليشمل الجواهر الفردة أيضا لكان أولى لم يعرف انه لو قال كذلك لخص بالجواهر الفردة بمقتضى عرفهم على انه لا تظهر فائدة لشموله للجواهر الفردة وقوله فيخرج صفات الله تعالى يعنى به عند الاشاعرة لانها عين الذات عند المعتزلة وخروجها موقوف على ذكر قوله من الموجودات اذ لا وجود للصفات عندهم ومما ينبغى أن ينبه عليه ان خروج الصفات الشخصية من اعتبار الجنس فى التعريف من غير حاجة الى التمسك بأنها ليست غير الذات وانما الحاجة لاخراج جنس الصفة (قوله من السموات وما فيها والارض وما عليها) لم يجمع الارض اتباعا لكلام الله تعالى من جمع السموات وافراد الارض وما فيها وما عليها اتفاق ولم يقصد استيفاء الاجزاء فى التفصيل بل فصل البعض وترك البعض اعتمادا على سهولة تفصيل الباقى فلا يرد انه بقى اعراض السموات والارض ولا يجاب بدخول اعراض السموات فى قوله وما فيها لان فى اما أن تكون بمعنى بخص موضع العوض واما ان تكون بمعنى بخص المكان والجمع بين المعنيين لا يصح (قوله أى مخرج من العدم الى الوجود) للحدوث

تفسيران أحدهما الخروج من العدم الى الوجود وهو بهذا الاعتبار صفة للوجود وثانيهما كون الوجود مسبوقا بالعدم وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود فالانسب بحمل المحدث على العالم حمله على المعنى الاول فلذا اختاره ثم فسر الاخراج من العدم الى الوجود بأنه كان معدوما فوجد اشارة الى أن المقصود من الاخراج من العدم الى الوجود معنى مجازي والا فالعدم ليس محلا للوجود حتى يخرج منه شيء الى الوجود والى ان لا واسطة بين الوجود والعدم كما قيل ان زمان الخروج من العدم الى الوجود غير زمان الوجود والعدم فتنبه (قوله وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة) يريد قدمها بصورها الجسمية بنوعها بمعنى انها لم تخل قط عن صورة جسمية والصورة الجسمية هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بأمور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها أزلا وأبدا وأما الصور النوعية فقديمة بجنسها وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية بأسرها بل لا بد أن يكون معها واحد منها لكن هذه الصورة متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعه ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كأن يكون نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع أيضا في استمراره كذلك عندهم ولا في استمرار أنواع المركبات في ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية واذا عرفت هذا ظهر لك اختلال ما في بعض الحواشي في هذا المقام من ان المشهور ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوز واحدوث نوع النار مثلا لكن يشكل ببقاء صور الاستقسات الموجودة بالذات في أمزجة المواليد القديمة بالنوع فكأن الشارح مال الى هذا وأراد النوع الاضافي هذا على انه لا اشكال ببقاء الصور المذكورة لان المدعى انه لا امتناع في عدم قدم بعض الصور النوعية وكذلك

لا امتناع في عدم قدم المواليد وفي ثبوت قدم شيء من المواليد بالنوع وعدمه بحث وان ارادة النوع الاضافي انما تنفع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس ومما يجب ما قيل انه أراد الشارح بالقدم بالنوع انها قديمة بسبب عدم خلو المادة عن نوع ولم يعرف انها قديمة بالشخص بهذا المعنى أيضا (قوله لانه) أي جزء العالم لا العالم اذ ليس العين عالما قام بذاته والا لم يكن زيد عينا ولا العرض عالما يقم بذاته والا لم يكن العرض الشخصي عرضا وهذا الترديد دليل الحصر وقوله الشارح

وصورها وأشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل عن صورة قط نعم أطلقوا القول بحدوث ماسوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ثم أشار الى دليل حدوث العالم بقوله (اذ هو) أي العالم (أعيان وأعراض) لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث لما سنبين ولم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل (فالاعيان ما) أي ممكن

شارة الى أن المراد ماسوى الله تعالى من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم والى ان العالم اسم للقدر المشترك بينها فيطلق على كل واحد منها وعلى كلها الا انه اسم للكل والا لما صح جمعه (قوله لكن بالنوع) المشهور ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوز واحدوث نوع النار مثلا لكن يشكل ببقاء صور الاسطقسات الاربعة في أمزجة المواليد القديمة بالنوع فكان

وكل منهما حادث كبرى لقول المصنف اذ هو أعيان وأعراض فنظم الدليل هكذا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما حادث ولا يخفى انه غير منتج لتخلف الانتاج في قولنا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما جزء العالم لانه لا ينتج ان العالم جزء للعالم فينبغي أن يؤول بأنه أريد ان كل جزء للعالم اما عين أو عرض والعين حادث والعرض حادث ينتج ان كل جزء العالم حادث وقوله ان قام بذاته فهو عين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به ولو التزم كونه عينا لاخل في حصر العين المركب في الجسم وله تتمة ستأتي ويريد بقوله ولم يتعرض له المصنف انه لم يتعرض للبيان لانه لم يتعرض للمبين لان المبين كبرى مطوية فيكون مما تعرض له وكون المختصر مقصورا على المسائل يكذبه قوله اذ هو أعيان وأعراض الا أن يجعل القصر ادعائيا الحاقا النادر بالمعدوم والقصر الادعائي يكفي في بيان عدم لياقة التعرض له وقوله دون الدلائل يفيد نفي القصر على الدلائل والمقصود نفي التعرض لها (قوله فالاعيان ما أي ممكن) نبه بافراد الممكن على ان التعريف انما هو للمفهوم لا للافراد ولا عيان جرد عن الافراد ونقل باداة التعريف من الجمعية الى الافراد وجعل ما عبارة عن الممكن ليخرج الواجب اما كون الاعيان قسما من العالم فلا يصلح قرينة على جعل ما عبارة عن الممكن لان الممكن أعم من العالم لشموله صفات الواجب لذاته دون العالم فالصحيح جعل ما عبارة عن جزء من العالم بقرينة جعله من أجزاء العالم ولك أن تجعله عبارة عن المحدث بقرينة سبق ان العالم بجميع أجزائه محدث واياك وان تقول لا حاجة الى تقييد ما لاخراج الواجب عن التعريف لان القيام بذاته بمعنى ذكره على رأى المتكلمين يخرج الواجب لان القيام بذاته انما يكون بهذا المعنى بعد اسناده الى الممكن أو الحادث أو جزء العالم ولهذا قال الشارح ومعنى قيامه بذاته ولم يقل ومعنى القيام بذاته وفيه ما فيه فقيل تعريف العين يصدق على المركب من عرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين هذا وفيه ان تحيز هذا المركب بعينه تحيز أجزائه وبعضها تابع لتحيز شيء آخر وبعضه ليس

بتابع فتحيز المجموع ليس تابعا ولا غير تابع على ان معنى التعريف ان العين نوع واحد من الممكن وهذا من اجتماع القسمين (قوله ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن يتحيز بنفسه الخ) المشهور والتحيز بالذات غيره الشارح الى التحيز بنفسه ومعنى التحيز بالذات أن يكون مشارا اليه بالاشارة الحسية بالذات بأنه هنا أو هناك لا بدم كون التحيز معلولا لتحيز شئ آخر حتى يرد تحيز العين الكل فان تحيزه تابع ومعلول لتحيزات الاجزاء كما ان الكل معلول الاجزاء ولعل المتكلمين خالفوا الفلاسفة في تعريف القيام بالذات لخروج الصفات القديمة عن العرض تحاشيا عن اطلاق العرض عليها ولم يحترزوا عن خروج الصفات المجردات الحادثة عن تعريف العرض لعدم قولهم بوجود مجرد حادث وأما المتأخرون ومنهم القائلون بتجرد النفس فيشكل تعريف العين عندهم بعين المجرد وكذا تعريف العرض يشكل بخروج اعراضه ولم يشكل على الحكماء دخول الصفات القديمة في تعريف العرض لانهم لا يعترفون بها (قوله أي محله الذي يقومه) الملائم لتعريف العرض بما تحيزه تابع لتحيز غيره أن يفسر الموضوع بالمتبوع في التحيز وانما قيد بالذي يقومه في تعريفهم للموضوع لاخراج الهيولى عن تعريف الموضوع على رأي الحكيم وعلى طريقة المتكلمين لا يصح أن يكون لاخراج الهيولى لانهم لا يعترفون به فهو لاخراج المكان (قوله ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع) قد وقع فيما بينهم ان معنى وجود العرض في كذا أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع وفسر بان معناه عدم تمايز الوجودين في الاشارة الحسية ومعنى عينية الوجودين العينية في الاشارة الحسية والشارح جعل الاتحاد حقيقيا ورد بأنه يصح انه وجد ٤٣ العرض فقام بالمحل فصحة تخلل الفاء تشهد بالمغايرة وبأن امكان ثبوت الشئ في نفسه غير امكان ثبوته لغيره هذا ويتجه أيضا انه لو كان وجود العرض مجرد القيام بالغير لكان كل أمر اعتباري قام بالغير عرضا وأما قوله ولهذا امتنع الانتقال عنه ففيه ان امتناع الانتقال لانه قائم بالمحل فلو انتقل فاما أن يقومه المحل الآخر فيلزم تحصيل الحاصل واما أن لا يقومه فلا يحتاج في وجوده الى محل يقومه ولان تشخصه بالمحل (قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز) قال بعض المحققين في شرح الاشارات اعلم ان المكان عند القائلين بالحيز غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم ما يسميه الحكيم ملأ وأما الحيز فهو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء وأما عند جمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر للمحوي (قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ بذاته) لم يقل معنى قيامه بذاته كما قال في تعيين المعنى عند المتكلمين اشارة الى ان معناه عندهم قدر مشترك شامل للواجب والممكن بخلاف معناه عند المتكلمين فان معنى قيام الواجب بذاته عندهم غير معنى قيام الممكن بذاته (قوله ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به الخ) المراد بصيرورة الاول نعتا صيرورته نعتا اما بالاشتقاق أو التركيب وترد الصورة فانه يصح أن يصير نعتا بالتركيب فيقال ذو صورة الا أن يراد بالمجرور بالباء في قوله اختصاصه به المحل المقوم لا الشئ وهو بعيد (قوله وهو ماله قيام بذاته من العالم) اشارة الى ان الضمير راجع الى الاعيان وا تذكير نظرا الى انه مذكر في المعنى وأشار فيه الى توجيه آخر لكلمة ما في تعريف الاعيان سوى ما ذكره وهو جعله عبارة عن جزء من العالم والمراد بالجزء في قوله اما مركب من جزئين الجزء الذي لا يتجزأ ويناقش في قوله وهو الجسم بأنه يحتمل العين المركب من مجردين فلا ينحصر في الجسم كما ان غير المركب يحتمل المجرد فلا ينحصر في الجوهر فكان المناسب وهو كالجسم كما قيل في غير المركب كالجوهر واعتذر بأن اعتراف كثيرين بوجود المجرد جعل احتمال المجرد قويا مستحقا للالتفات اليه بخلاف المركب من مجردين فانه احتمال صرف اعلم ان الجسم عند الاشاعرة هو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وعند المعتزلة هو المتألف المنقسم الى الجهات الثلاث فقال الجبائي لا بد لتلك القسمة من ثمانية أجزاء وقال العلاف من ستة وقال صاحب المواقف والحق انه يكفي

يكون (له قيام بذاته) بقرينة جعله من أقسام العالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه أي محله الذي يقومه ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا امتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز لان وجوده في نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر ولهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم أولا كما في صفات الله تعالى والمجردات (وهو) أي ماله قيام بذاته من العالم (اما مركب) من جزأين فصاعدا عندنا (وهو الجسم) وعند البعض لابد من ثلاثة أجزاء

الشارح مال الى هذا أو أراد النوع الاضافي (قوله ومعنى قيامه) أي قيام العين أو الممكن فيده بالاضافة احترازا عن قيامه تعالى بذاته ثم لا يخفى ان هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين (قوله هو وجوده في الموضوع) أي ليس أمرا آخر بل عين وجوده في الموضوع وقيامه به وليس بشئ اذ يصح أن يقال وجد في نفسه فقام بالجسم وامكان ثبوت شئ في نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا في شرح المواقف (قوله

أربعة أجزاء وأما القائل بأنه يكفى ثلاثة أجزاء فلم نعثر عليه (قوله وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح) هذا لا يخالف قول المواقف النزاع لفظى راجع الى اللغة لا لانه فرق بين اللغة والاصطلاح لان مراده بالاصطلاح أعم بل لان مراد المواقف ان هذا النزاع من مباحث اللفظ متعلق باللغة ولا دخل له فى تحقق المعانى التى هى من وظائف العلم ومراده ان النزاع ليس لفظيا فلا يكون فى التحقيق نزاع بل يكون اصطلاحات مختلفة لا تنافى بينها بل النزاع بعد الاتفاق فى ان معنى الجسم فى اللغة واحد فى ان هذا المعنى ما هو وهل هو معنى لا يوجب الابعاد حتى يتحقق الجسم بجوهرين أو أكثر أو معنى يوجب الابعاد وبعد اتفاق جماعة فى انه يقتضى الابعاد هل يقتضى الابعاد من غير اشتراط التقاطع على زوايا قائمة حتى يتصور تحققه بثلاثة أجزاء أو يشترط التقاطع كذلك وبعد اشتراط التقاطع كذلك هل يمكن أن يتحقق بأقل من ثمانية أجزاء أو لا (قوله بأنه يقال لاحد الجسمين) يعنى المتساويين اذا زيد عليه جزء واحد انه أجسم من الآخر فلولا ان مجرد التركيب كاف فى الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد فى الجسمية الملازمة ممنوعة لان الوصف بالزيادة فى الجسمية انما يكون بعد تحققها سواء كان أمرا حاصلا بمجرد التركيب أو مشروطا بعدة أجزاء فانه بعد اشتراط عدة من الاجزاء وتحققها تحصل له الجسمية بزيادة جزء بقدر الاجزاء المحتوية على هذا العدد فتزيد الجسمية بزيادة جزء على ان فى اطلاق الاجسم فى اللغة بزيادة جزء بحثا لانه ليس قدرا محسوسا معتبرا فى نظر اللغة (قوله والكلام فى الجسم الذى هو اسم لا صفة) فيه انه لا فائدة فى قوله الذى هو اسم لا صفة لانه ليس الجسم الاسما وفى نظره بحث لان الجسم مأخوذ ٤٤ من الجسامة والمعانى اللغوية تكون مرعية فى الالفاظ المقولة فالاحتجاج بان الاكتفاء بمجرد التركيب فى الجسمية يناسب الاسم مناسبة تامة دون غيره فهو أرجح (قوله يعنى العين الذى لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا) لا يخفى ان بعد ما فسر الجوهر بالجزء الذى لا يتجزأ كان المناسب تفسير الجزء الذى لا يتجزأ أو توضيحه لا تفسير آخر للجوهر الا أن يقال نبه على ان تفسير الجوهر بالجزء الذى لا يتجزأ تفسير بالمبهم المحتاج الى التفسير وتطويل للمسافة فالاولى تفسير الجوهر بهذا التفسير أو يقال حمل قول المتن وهو الجزء الذى لا يتجزأ على بيان اسم آخر للجوهر القسمة الفرضية والوهمية اسمان لامر واحد فى الشائع وهى المصنف المقابلة للقسمة الخارجية المشار اليها بقوله لا فعلا المفصلة فى محله بالقسمة بالقطع وهى القسمة بالآلة النفاذة فى المنقسم والقسمة بالكسر وهى ما يقابلها وقد يفرق بين الوهمية والفرضية بأن الوهمية ما يفرضه الوهم جزئيا والفرضية ما يفرضه العقل كليا وكلام الشارح مبنى عليه ثم كل من الوهمية والفرضية اما لمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه أو يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين أى متقررين فى محلهما الا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض فى الجسم الابلق أو غير قارين أى غير متقررين فى محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيرهما كمماستين أو محاذيتين وتوهم البعض ان القسمة الواقعة بحسب اختلاف عرضين من الانفكاكية التى توجب انفصالا فى الخارج والحق خلافه ثم الفرض اما بمعنى التقدير فالمراد نفى الفرض المطابق والا فلا يمنع التقدير شئ حتى المحال واما بمعنى التجويز كما فسر به فى تعريف الكلى والجزئى (قوله ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع) وتنبيها على وروده يقال لا وجه للاحتراز عن ورود المنع هنا دون قوله وهو الجسم مع انه يتوجه عليه المنع باحتمال عين مركب من جوهرين مجردين أو من مادى ومجرد ويجاب بأن هذا المنع أقوى لانه يستند الى ما أثبته جمع من العقلاء بخلاف منع قوله وهو الجسم لانه يستند الى مجرد احتمال عقلى ويرد ان قوله كالجوهر أيضا مما يتجه عليه المنع لانه مما استدل على بطلانه الا أن يقال ابرزه فى صورة المثال الذى لا مناقشة فيه للمحصلين بقى انه لا بد من دعوى الحصر واثباته حتى يتم حدوث العالم بجميع أجزائه ويثبت المحدث الواجب فلا معنى لترك الدعوى مخافة ورود المنع وان هذا المنع كان متوجها على حصر العالم فى الاعيان والاعراض اذ العين ما يتحيز بنفسه والعرض ما تحيزه تابع لتحيز الغير ولم يحترز عنه فالموجب

لتحقق الابعاد الثلاثة أعنى الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية أجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بأن لكل أحد ان يصطلح على ما شاء بل هو نزاع فى أن المعنى الذى وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفى فيه التركيب من جزأين أم لا احتج الاولون بانه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد انه أجسم من الآخر فلولا ان مجرد التركيب كاف فى الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد فى الجسمية وفيه نظر لان أفعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم الشئ أى عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام فى الجسم الذى هو اسم لا صفة (أو غير مركب كالجوهر) يعنى العين الذى لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا (وهو الجزء الذى لا يتجزأ) ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع

أعنى الطول والعرض والعمق) بمعنى البعد المفروض أولا وثانيا وثالثا (قوله ليتحقق تقاطع الابعاد) ورد بأن التقاطع يتحقق بأربعة بأن يتألف اثنان بجنب أحدهما ثالث يقوم عليه رابع (قوله راجعا الى الاصطلاح) وان كان لفظيا راجعا الى اللفظ واللغة كما وقع فى المواقف (قوله ولا فرضا) أى مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل شئ غير واقع (قوله عن ورود المنع) وان أمكن دفعه بأن المقصود حصر ما ثبت وجوده * لا يقال احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه ينافى غرض

للاحتراز هنا (قوله بل لابد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة) فيه انه لاينافى ثبوت العقول والنفوس المجردة حصر العين الغير المركب فى الجوهر اذ العين هو المتحيز بالاصالة وليست العقول والنفوس متحيزات (قوله وعند الفلاسفة لاوجود للجوهر الفرد) بل لايمكن وجوده اذ فى امكان وجوده اختلال ثبوت الهيولى والصورة وفى قوله وأقوى أدلة اثبات الجزء تعريض بالامام الرازى حيث حكم بأن أقواها الاستدلال بالحركة وتضيق ساحة البيان عما عن الكشف عن جلية الحال والسطح مقيد بالاستواء غفل الشارح عنه وكذا قيد الخط بالمستقيم لانه اللازم وكأنه تركه الشارح لان مطلق الخط ينافى الكرة وكما يلزم من الدليل وجود الخط المستقيم يلزم وجود مطلق الخط فمن أصلح كلام الشارح بتقييد الخط بالمستقيم مستدلا بانه اللازم من الدليل لم يأت الا بالتطويل وقد ترك الشارح بعضا من هذا الدليل وهو انه لو ماسته بأكثر من جزأين لكان فيها سطح لان التماس بالجزأين لازم لامحالة فوجود الخط لازم البتة فلاحاجة الى حديث السطح ولقائل ان يمنع امكان وضع الكرة الحقيقية على السطح المستوى لانه يستلزم ثبوت الجزء والجزء محال وأورد منوع ثلاثة منع امكان الكرة الحقيقية ومنع امكان السطح المستوى ومنع وجود موضع التماس ودفعت والمقام لايحتمله (قوله وأشهرها عند المشايخ وجهان) فيه مسامحة اذ ليس كل من الوجهين أشهر الوجوه فاعرفه (قوله لم تكن الخردلة أصغر من الجبل) والزم تسلسلات غير متناهية فى كل جسم ولك ان تبطل انقسام العين لا الى نهاية ببرهان التطبيق (قوله وذلك انما يتصوّر فى المتناهى) وذلك لانه اذا كان غير متناه أكثر من غير متناه يبطل عدم تناهيهما ببرهان التطبيق وبهذا اندفع ما يقال ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها وكذا معلومات الله تعالى أكثر من مقدوراته نعم لو نوقش فى جريان برهان التطبيق فى أمثالها لكان له وجه (قوله والكل ضعيف) فيه رد لما قاله صاحب المواقف بعض ذلك الحجج وان كان يمكن عنه الجواب جدلا ففيه للمصنف اقناع وطمأنينة باطن ولو جعل اسناد الضعف الى المجموع لكان الرد أبلغ (قوله أما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة) *فان قلت انه كما لاخط فى الكرة لانقطة فيها عند الحكيم والنقطة نهاية الخط لان نهايتها سطح واحد غير متناه* قلت كما لانقطة فيها لاجزء لايتجزأ فيها فلما استدل بوضع الكرة على السطح على ثبوت الجزء تجه المنع بانه لايلزم منه الا وجود النقطة القائمة بالكرة لا وجود الجزء فلا توجيه لايراد انه لانقطة فى الكرة عند الحكيم ولاحاجة فى دفعه الى أن النقطة تكون نهاية السطح المخروطى عندهم على انه لاينفع فى دفع انه لانقطة فى الكرة عندهم وقوله وهو لايستلزم ثبوت الجزء الخ رد لاستدلال المتكلمين على اثبات الجزء بثبوت النقطة من انها اما عين فيثبت الجوهر الفرد واما عرض فلابد له من محل غير منقسم فذلك المحل هو الجوهر (قوله وليس فيها اجتماع أجزاء) منع لكون اجتماع أجزاء الجسم لا لذاته بانه متصل واحد فى ذاته غير قابل للافتراق وانما الافتراق المحسوس من اغلاط الحس فانه لا افتراق بل انعدام جسم واحد وحدوث جسمين آخرين (قوله لان الجزء الذى تنازعنا فيه ان أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز) قلنا أمكن

فان ما لايتركب لاينحصر عقلا فى الجوهر بمعنى الجزء الذى لايتجزأ بل لابد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ليتم ذلك وعند الفلاسفة لاوجود للجوهر الفرد أعنى الجوهر الذى لايتجزأ وتركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة وأقوى أدلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقى لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته بجزأين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية على سطح حقيقى وأشهرها عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية لم تكن الخردلة أصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهى الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصوّر فى المتناهى الثانى ان اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته والا لما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على أن يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذى لايتجزأ لان الجزء الذى تنازعنا فيه ان أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يمكن ثبت المدعى والكل ضعيف أما الاوّل فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لايستلزم ثبوت الجزء لان

المصنف وهو بيان حدوث العالم بجميع أجزائه وأيضا وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل فلم لم يلتفت اليه وحصر المركب فى الجسم * لانا نقول الغرض بيان حدوثه بجميع أجزائه المعلومة وعدم بيان حدوث لمحتمل لاينافيه واحتمال المركب فى المجرّدات مما لم يذهب اليه أحد بخلاف نفس المجردات فان أكثر الناس قائل بها فلذا لم يلتفت اليه (قوله خط بالفعل) أى مستقيم لان اللازم هذا وان كان مطلق الخط بالفعل ينافى الكرة الحقيقية (قوله وذلك انما يتصوّر فى المتناهى) يرد عليه ان العقل جازم بأن جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها وكذا تعلقات علمه تعالى أكثر من تعلقات قدرته (قوله الثانى) حاصل هذا الوجه ان كل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لايتجزأ اذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعى وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح (قوله على ثبوت النقطة) * ان قلت النقطة نهاية الخط بالفعل ولا خط بالفعل فى الكرة فلا نقطة

لانه لا وهما وفرضا وهذا الامكان لا يوجب الدخول تحت القدرة وبهذا اندفع ان حاصل الوجه الثاني ان كل ممكن مقدور الله تعالى فله ان يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ اذ لو أمكن تجزؤه لم توجد الافتراقات الممكنة ٧ ولا يجاب هذا التقرير بما ذكره الشارح هذا كيف وامكان التجزي فرضا ووهما لا ينافي وجود الافتراقات الممكنة في نفس الامر ويمكن دفع الوجه الاول بانا لا نسلم ان الصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقلتها بل الكبير كبره لان أجزاءه الغير المتناهية أعظم من غير الاجزاء المتناهية الصغير لا ترى ان أجزاء الذراع أعظم من أجزاء نصف الذراع وبان الانقسامات غير متناهية عندهم بمعنى ان العقل لا يقف في القسمة الى حد لا يكون بعدها قسمة لا ان جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل والصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقلتها ودفع الثاني بان الانقسامات الغير المتناهية عندهم الى أجزاء منقسمة اذ لا يمكن تألف المنقسم من غير المنقسم فلو فرض اتحاد جميع الانقسامات الممكنة لم تكن الاقسام الا أمورا قابلة للقسمة وما أورد على الوجه الثاني من انه يدل على امكان الجزء لا على وجوده والمدعى هو الوجود يمكن دفعه بانه اذا أمكن الجزء أخرج الهيولى من حيز الوجود الى حيز الامكان فيحكم بوجود أرجح الممكنين لا محالة (قوله وأما أدلة النفي أيضا فلا تخلو عن ضعف) فيه اشارة الى أن النفي أقوى فتفطن وكفاك شاهدا على قوة النفي انه لا يقدر العقل على تعقل ذي حجم [illegible] على قوله ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف ٤٦ لضعف أدلة الاثبات وعدم خلو أدلة النفي عن ضعف لا يوجب التوقف لما قلنا ضعفه مرجح وللك ان تقول في قوله مال تعريض بان التوقف لهذا ميل عن الطريق المستقيم (قوله فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة) فيه لطافة من وجهين أحدهما ما لا يخفى على من له أدنى فطانة وثانيهما ان ثمرة الخلاف مشتهرة بالضعف وعدم الصلابة فالتعبير به عما فيه ضعف لطيف وفي قوله قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد دون قوله فيه نجاة تنبيه على ان الثمرة للمتكلمين لا للحكماء ولا يخفى ان ظلمات الفلاسفة في اثبات الهيولى القديمة الابدية اذ لو ثبت حادثا ينعدم ويعاد لم يكن فيه ظلمة فنفي قدمها أهون من اثبات الجزء ونوقش في ابتناء دوام حركة السموات والارض على أصل هندسي كما يشهد له بيانهم دوامها (قوله ما لا يقوم بذاته بل بغيره) فيه خلل لان بل لا يجاب ما نفي عن المتبوع للتابع والمثبت للتابع تبعية العرض له في التحيز والمنفي عن المتبوع ليس تبعية الغير لان القيام بذاته ليس معناه التبعية في التحيز للذات فتأمل وقوله أو مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت اشارة الى تعريف العرض على مذهب الحكيم ولا يخفى ان تعريف العرض بما لا يقوم بذاته لا يتم على مذهب الحكيم فانه يصدق على الصورة ولا بد من تقييد الغير بما يقومه فحمل التعريف عليه في هذا المقام من فضول الكلام ولعل من قال معنى القيام بالغير انه لا يمكن تعقله بدون المحل أراد به استحالة وجوده بدون المحل كما وقع في تعريف المتواتر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب بمعنى استحالة تواطئهم على الكذب فلا يرد اختصاصه بالاعراض النسبية (قوله قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى) نبه بقوله قيل على ضعف هذا القول اما لما قيل ان ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث فلم تدخل الصفات في التعريف حتى تخرج بقوله ويحدث الخ واما لما يمكن أن يقال انها لم تدخل الصفات في التعريف على مذهب المتكلمين لان عدم القيام بذاته عبارة عن التبعية في التحيز ولا على مذهب الحكيم اذ لا وجود للصفات عندهم أو انه لا يصح التعريف حينئذ على المذهبين لانه لا يصدق التعريف على اعراض المجردات فيخرج عن كونه جامعا على مذهب الحكيم أو انه يكفي لاخراج صفات الله تعالى ويحدث ولا حاجة الى قوله في الاجسام والجواهر أو انه حينئذ يكون الاستدلال على حدوث العرض ضائعا * فان قلت اذا لم يجعل من تمام التعريف ويكون التعريف شاملا لاعراض المجردات على مذهب

حلولها في المحل ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل وأما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بان الجسم متألف من أجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع أجزاء أصلا وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء وأما أدلة النفي أيضا فلا تخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف * فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة * قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدي الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير من أصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتئام عليها (والعرض ما لا يقوم بذاته) بل بغيره بان يكون تابعا له في التحيز أو مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما توهم فان ذلك انما هو في بعض الاعراض (ويحدث في الاجسام والجواهر) قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى

فيه * قلت تلك القضية مهملة لا كلية فان نهاية أحد سطحي الجسم المخروطي نقطة بلا خط وكذا المركز (قوله ونفي حشر الاجساد) لانه في الآخرة فينافيه الاستمرار الاولى (قوله المبني عليها دوام حركة السموات) أدلة دوامها المذكورة في الكتب الحكمية المتداولة غير مبنية على أصل هندسي ولعل الشارح اطلع على دليل ينبني عليه (قوله قيل هو من تمام التعريف) وقيل لا اما لخروجها

(كالالوان) وأصولها قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة أيضا والبواقي بالتركيب (والاكوان) هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (والطعوم) وأنواعها تسعة وهي المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ثم يحصل بحسب التركيب أنواع لا تحصى (والروائح) وأنواعها كثيرة وليست لها أسماء مخصوصة والاظهر أن ماعدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام فاذا تقرر أن العالم أعيان وأعراض والاعيان أجسام وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما في اضداد ذلك فان القدم ينافي العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشئ بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة

بكامة ما اذ هي عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث واما لانها عرض فلا يصح اخراجها (قوله والاظهر ان ماعدا الاكوان الخ) ذكر في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا تحتاج الى أكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ولعل ما في الكتاب رأي الشارح أو مذهب بعض منهم (قوله اما الاعراض فبعضها الخ) ولك ان تستدل بما سيجيء من عدم بقاء مطلق العرض لكنه مسلك خاص بالاشعري (قوله يكون حادثا بالضرورة) اذا قصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة واعترض عليه بجواز ان يكون تقدم القصد الكامل على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انه بحسب الذات لا الزمان فتجوز مقارنته للوجود زمانا والمحال هو القصد

الحكيم لا يصح هذا الحكم لان عرض المجردات يكون قديما وليس في الجسم والجوهر ● قلت يمكن تصحيحه بجعل قوله في الاجسام والجواهر قيد الحكم وفيه انه يشكل بعد بصفات النفس الناطقة ولا يبعد ان يقال المقصود منه بيان ان العرض كما يقوم بالجسم يقوم بالجوهر أيضا أو بيان ان العرض لا يقوم بالعرض أورد من جوز قيام العرض بذاته أو حدوثها الا في محل (قوله كالالوان) قدمها اهتماما بشأنه لانكارا قدماء وجودها وجمعها مع الاكوان مع انها أنسب بالطعوم والروائح لتناسبهما لفظا وخطا قال صاحب المواقف الحق التوقف في كون بواقي الالوان بالتركيب لا غير لاحتمال ان يكون من البواقي ألوان بسائط من غير تركيب وان يحصل بالتركيب أيضا (قوله والاكوان هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) وجه الحصر ان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر أولا الثاني وهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة والاول وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا بامكان التخلل دون وقوعه لجواز أن يكون بينهما خلاء أي مكان خال عن التحيز عند المتكلمين كذا في شرح المواقف وأورد عليه الحصول في الحيز في آن الحدوث فانه خارج عن الحركة والسكون وان العرض أيضا متحيز بحصوله في الحيز لا يخلو عن الامرين فيلزم التسلسل وقيام العرض بالعرض وفيه ان حصول العرض في الحيز بالعرض لا بالاصالة فهو ليس بصفة موجودة حتى يلزم التسلسل وقيام العرض بالعرض ويرد أيضا ان اجتماع الجزئين يلزم أن يخرج عن تعريف الاجتماع لانه يمكن ان يتخلل بينهما ثالث لجواز تكاثف الهواء بينهما تخلله ويمكن دفعه بان المراد امكان التخلل من غير تغير أحد منهما عن حاله أو يقال الهواء التي كانت لم يبق في حيزه بل صار حيز بعض حيزه (قوله وأنواعها تسعة) أي أصول أنواعها بقرينة قوله وبتركيب منها أنواع لا تحصى والعفوصة يقبض باطن اللسان وظاهره معا والقابض يقبض ظاهره فقط وهو في عدم الملاءمة دون العفوصة وفوق الحموضة والتفاهة هو طعم أضعف من الحلاوة وأقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها او الجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة (قوله وأنواعها كثيرة) قال الشارح في شرحه للتلخيص لا حصر لانواع الروائح ولا أسماء لها الا من جهة الموافقة والمخالفة كرائحة طيبة أو منتنة أو من جهة الاضافة الى محالها كرائحة المسك أو الى ما يقارنها كرائحة الحلاوة (قوله والاظهر ان ماعدا الاكوان الاربعة لا يعرض الا للاجسام) أي ماعدا الاكوان من الامور المذكورة كما يتبادر من السياق أو مطلقا على ما هو حق عموم اللفظ فلا يعرض العلم أيضا الا لها قيل هذا ينافي ما في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا يحتاج الى أكثر من جوهر واحد عند المتكلمين هذا ويمكن الجمع بان كلام الشارح في الوقوع وكلام شرح التجريد في الامكان (قوله فنقول الكل حادث) أي كل من الاعراض والاجسام والجواهر حادث بجميع أجزائها والا لما ثبت حدوث العالم بجميع أجزائه أو كل جوهر وجسم وعرض حادث والاول أظهر للسابق واللاحق (قوله وبعضها بالدليل وهو طريان العدم) يمكن معرفة ما يجعل بالدليل بالمشاهدة بان يعرض بعد الضد تارة أخرى الا انه أراد جعل مشاهدة ضد كافية في معرفة الضدين ولا يخفى ان ما يعرف حدوثه بالمشاهدة لا يحكم العقل بحدوث جميع أفراد نوعه بالمشاهدة بل لا بد من الاستدلال على حدوث ما لم نشاهد من افراده فبهذا الاعتبار أيضا يتم قوله فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل ويمكن الاستدلال على حدوث الاعراض بامكانه لاحتياجه الى ذات تقوم به

(قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) ليس المقصود اثبات القدم لان القدم مفروض بل المقصود ان القديم لا ينعدم فينبغي ان يقول والمستند الى الموجب القديم لا ينعدم فلهذا قيل مراده بالقديم المستمر وهو تكلف ويمكن ان يوجه كلامه بانه مقدمة ثانية للزوم الاستناد الى القديم بطريق الايجاب فحاصل الاستدلال ان المستند الى القديم بالقصد حادث ولا يمكن استناد القديم الى القديم بالقصد والمستند الى الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد الى القديم الايجاب والحكيم يسند الحادث الى الموجب بناء على توقف وجوده على استعدادات غير متناهية ويبطل المتكلم عدم تناهي سلسلة الاستعدادات ببرهان التطبيق والحكيم يمنع جريان برهان التطبيق في سلسلة لا تجتمع أجزاؤها وقد يقال يجوز ان ينعدم القديم المستند الى القديم الموجب لاستناده الى شرط عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث يزول المستند لزوال شرطه لا لزوال علته ويجاب بان العدم الازلي اما أن يستند الى ما لا زوال له فلا يتصور زواله حتى ينعدم القديم واما أن يستند بامور زائلة غير متناهية اما وجودية أو عدمية فيلزم وجود أمور غير متناهية لان زوال كل عدم محقق للوجود وفيه ان الامور العدمية لو كانت عدمات الحوادث للزم من زوال كل عدمي وجود أما لو كانت اعتبارات واضافات فلا يلزم من انتفائها وجود (قوله وأما الاعيان) لا يخفى ان بعض الاعيان أيضا يعرف حدوثه بالمشاهدة ولو قال في بيان المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة وما يقابلها لما اتجه عليه آن الحدوث ولا يخفى انه لم يثبت بما ذكره حدوث كل حركة وسكون اذ لم يثبت حدوث حركة وسكون لم نشاهدهما فلذا لم يكتف به واثبت حدوثهما فيما بعد فما ذكره سابقا مجرد بيان طريق لمعرفة حدوث بعض الاعراض لا ليثبت به حدوث الاعيان (قوله وهذا معنى قولهم الحركة ٤٨ كونان في آنين في مكانين) يعني أرادوا بقولهم الحركة كونان في آنين في مكانين انها الكون في المكان الثاني بعد الكون في المكان الاول وأرادوا بقولهم السكون كونان في آنين في مكان واحد انه الكون الثاني بعد الكون الاول فتسامحوا في جعل الكون السابق الذي هو شرط تحقق الحركة والسكون جزأ منهما ووجه تأويل كلامهم بانه لو كان على ظاهره يلزم ان يكون الكون الثاني في المكان الاول مع الكون الاول فيه سكونا ومع الكون الاول في المكان الثاني حركة فيكون الكون الواحد جزأ من الحركة والسكون فلا تتميز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن في آن سكونه شارعا في الحركة ولا يقول به أحد هذا ومن وجوه التأويل انه يصدق تعريف الحركة على السكون الاول في مكان وكون ثان في مكان آخر ولا يقال له الحركة ولو كان السكون هو الكونين في مكان لكان الكون الاول جزأ من الحركة والسكون ولكان المتحرك من المكان الثاني الى المكان الاول ساكنا لان له كونين في مكان واحد فمن قال ان قوله وهذا معنى قولهم الخ ليس على ما ينبغي لان في الحركة والسكون اختلافا فمنهم من قال هما مجموع الكونين ومنهم من قال كون واحد لم يأت بشيء لان الشارح يوفق بين الفريقين برد عبارة أحدهما الى ما قصده الآخر وبالجملة لا يشمل التعريف الحركة الوضعية لانه لا كون للمتحرك بها الا في المكان الاول ويرد عليه ان شيأ من الوجهين لا يوجب الاصرف بيان الحركة من ظاهره وكأنه لذا قيل الحق ان السكون مجموع الكونين في مكان واحد والحركة كون أول في مكان ثان ومما يجب ان ينبه عليه ان المراد بكونين في مكان ان أقل السكون ذلك وبالكون الثاني في مكان أول ما يعم الكون الثالث وانه يلزم ان يكون الجسم في مكان سكونان مع انه لا يصدق العرف واللغة ولا يذهب عليك انه سواء كانت الحركة والسكون الكونين أو الكون الثاني يستلزم عدم خلو العين عنهما عدم خلوه من الحادث اذ الحركة والسكون متركبان من الكون الثاني أو هما عينه فهما حادثان أو يستلزمان الحادث فلا حاجة بنا الى اثبات حدوثهما بما ذكره الشارح (قوله فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا) فيه اشارة الى أن انتفاء كونه ساكنا أظهر من انتفاء كونه متحركا ووجهه ان السكون هو الكون الثاني وهذا كون أول فليس من السكون في شيء وأما الحركة فهو الكون الاول بعد الكون في حيز آخر وهذا كون أول لكن ليس بعد الكون في حيز آخر (قوله قلنا هذا المنع لا يضر المافيه من تسليم المدعى) مدعى هذا الدليل ان العين

والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة وأما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث أما المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم أو الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فمتحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان واحد * فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر أصلا كما في آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا * قلنا هذا المنع لا يضر لما فيه من تسليم المدعى

الى ايجاد الموجود بوجوده (قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) أي مستمر * ان قلت يجوز ان يستند بشروط متعاقبة لا الى نهاية فلا يلزم قدمه * قلت يبطله برهان التطبيق كما سيجيء نعم يرد أن يقال يجوز أن يشترط القديم المستند الى القديم أمر عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال علته القديمة (قوله فان كان مسبوقا الخ) لو قيل فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة والا فسكون لم يرد سؤال آن الحدوث (قوله الحركة كونان)

على ان الكلام فى الاجسام التى تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهى غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضى المسبوقية بالغير والازلية تنافيها ولان كل حركة فهى على التقضى وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه وأما المقدمة الثانية فلان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل وهو محال وههنا أبحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان فى الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا أصلا كالعقول والنفوس المجردة التى تقول بها الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده بالدليل من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان أدلة وجود المجردات غير تامة على ما بين فى المطولات الثانى ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث أضداده كالاعراض القائمة بالسموات من الاشكال والامتدادات والاضواء والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستدعى حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها

يرد عليه ان ما حدث فى مكان وانتقل الى آخر فى الآن الثالث لزم أن يكون كونه فى الآن الثانى جزأ من الحركة والسكون معا فلا يمتازان بالذات والحق ان الحركة كون أول فى مكان ثان والسكون كون ثان فى مكان أول وهذا ظاهر عند تجدد الاكوان بحسب الآنات واما على القول ببقائها ففيه أيضا اشكال (قوله فهو جائز الزوال) * فان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر * قلت جوازه يستلزم سبق العدم لان القدم ينافى العدم مطلقا وبه يتم المقصود (قوله لا دليل على انحصار الاعيان) والاستدلال بان المجرد يشارك البارى تعالى فى التجرد فيمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب ليس بشئ اذ الاشتراك فى العوارض سيما السلبية لا يستلزم التركيب على انه يجوز ان يمتاز بتعين عدمى كما هو مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب (قوله لان أدلة وجود المجردات غير تامة) كما ان أدلة نفيها كذلك منها ما سبق آنفا ومنها ما يقال

لا تخلو عن الحركة والسكون وتجويز ان تخلو عنهما بان يكون فى أول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه ولو أريد المدعى فى هذا المقام وهو ان الاعيان كلها حادثة أو انها لا تخلو عن الحوادث فتجويز كون عين فى أول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه أيضا فالجواب ان يقال من الرأس أما المقدمة الاولى فلان الجسم أو الجوهر لا يخلو عن الكون فى حيز وهو اما مسبوق بالكون فى هذا الحيز أو بالكون فى حيز آخر أو غير مسبوق بكون آخر والكل حادث بلا اخفاء (قوله على ان الكلام فى الاجسام التى تعددت فيه الاكوان الخ) لو قيل الاجسام التى تعددت فيه الاكوان لا يخلو عن الكون فى حيز فان كان مسبوقا بكون آخر الخ يتجه عليه المنع انه يجوز أن لا يكون مسبوقا بكون آخر فلا يندفع تخصيص الكلام الا أن يتكلف ويقال المراد انه لا يخلو عن الكون الثانى فى حيز فيصح قوله فان كان مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بل فى حيز آخر فمتحرك لكن بعد يتجه انه لا يثبت به انه لا يخلو ذلك العين عن الحركة والسكون لان ذلك العين أيضا فى آن الحدوث يخلو عن الحركة والسكون نعم يثبت ان لهذا العين حركة أو سكون وهو كاف فى أنه لا يخلو عن الحادث ولنا ان نقول لو تم ان العين لا تخلو عن الحركة والسكون لكان قديما لانه يستدعى ان لا يكون له كون أول ولا يكون لكونه أول والاخلاق فى أول كونه عن الحركة والسكون * لا يقال تخصيص الكلام بالاجسام المذكورة يفوت اثبات حدوث جميع الاعيان * لانا نقول ما لم تتعدد فيه الاكوان مستغن عن البيان والاولى أن يقال على ان الكلام فى الاجسام والجواهر التى تعددت فيها الاكوان والتوجيه يقتضى تقديم الجواب الثانى لان فى الاول تسليم المنع ودعوى عدم الضرر وفى الثانى دفع المنع ففى تأخير الجواب الثانى دفع المنع بعد ايهام القبول (قوله واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهى غير باقية) الاولى وقد ثبت حدوثهما وما ذكره عن عدم بقائها فانما هو على مذهب الاشعرى (قوله يقتضى المسبوقية) أى الزمانية بالغير وهو الحال الاول وكون الحركة على التقضى يستلزم عدمها المنافى لقدمها وكون السكون جائز الزوال ينافى القدم الموجب لامتناع الزوال وفيه بحث لان الامكان الذاتى لا ينافى القدم وقوله وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه فيه ان ما عرف ان القدم ينافى العدم لا منافاة امكانه اياه (قوله وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته) الواو حالية فتفطن ولا تخرج عن الطريق السوى وقد قال بالنفوس المجردة بعض المتكلمين أيضا كالغزالى وانما جعل المدعى حدوث ما ثبت وجوده لان ما لم يثبت لا يصلح دليلا على وجود الصانع وفيه بحث لان ما لم يثبت وجوده وان كان لا يصلح دليلا لكن لا بد من دعوى حدوثه على تقدير تحققه والا فلا يثبت ان المحدث للعالم هو الله لجواز ان يكون القديم الآخر الا أن يقال ههنا لا يثبت الا احتياج العالم الى القديم وانه لا بد من قديم يستند اليه الحوادث واما انه الواجب لذاته وواحد الى غير ذلك فله بحث آخر فلا يطلب من ههنا فان تم بطلان تعدد القدماء أو بطلان تعدد الصانع تم والا فلا (قوله لان حدوث الاعيان يستدعى حدوث الاعراض) أى حدوث الاعيان التى ثبتت يكفى فى حدوث اعراضها الثابتة واما اعراض أعيان لم تثبت فخارج عما نحن فيه لان كلامنا فيما ثبت وجوده والمراد حدوث جميع الاعراض اذ بحدوث الحركة والسكون ثبت

بحدوث الاعيان وبحدوث الاعيان ثبت حدوث كل عرض فلادور ولاحاجة الى حمل قوله حدوث الاعراض على حدوث باقي الاعراض (قوله الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة الخ) المراد بالحالة المخصوصة الوقت المخصوص وقوله بل هو عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار الوجود اشارة الى تعريفي الازل وهما زمان لا أول له أو زمان غير متناه في جانب الماضي وتقرير الاعتراض يمكن بوجهين أحدهما منع ثبوت لزوم الحادث بل اللازم ليس الا حوادث غير متناهية يثبت للعين الازلي واحد منها في كل زمان ولا يدفعه جواب الشارح وثانيهما منع بطلان التالي بسند قدم الحادث بالنوع (قوله والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات) فيه ان كل جزئي حادث بناء على ان لوجوده بداية واما المطلق فلا بداية لوجوده اذ لا بداية للجزئيات لعدم تناهيها وما يقال ان هذا الجواب مبني على ابطال عدم تناهي الجزئيات الموجودة ببرهان التطبيق فلا يتحمله سياق الكلام نعم يمكن ابطال القدم بالنوع به واعلم انه لو كان برهان التطبيق جاريا في الامور المتعاقبة لبطل الازل به وما يقال ان المطلق حادث بحدوث كل جزئي ولا بداية لوجوده باعتبار جميع الجزئيات فهو قديم وحادث ولا استحالة في اتصاف المطلق بالمتقابلات ففيه انه لا بداية لوجود المطلق فكيف يكون حادثا بحدوث جزئي لوجوده بداية ونقض هذا ٥٠ الجواب بنعيم الجنان فانه غير متناه مع تناهي كل نعيم وأجيب بان معنى عدم تناهي نعيم الجنان انه لا ينتهي الى حد وليس بشيء لان كل نعيم لا يتصف بعدم التناهي بهذا المعنى أيضا والنقض بمواد غير متناهية اذ الطبيعة تتصف بكثير من الامور المتقابلة ولا يتصف جزئي من جزئياتها به ولا يذهب عليك ان منافاة القدم للعدم انما يتم في القديم بالشخص واما في القديم بالنوع فلا يمتنع ان تنتهي افراده في الابد (قوله الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام) وبرهان التطبيق يبطله * ان قلت الاشتباه لا يختص بتحيز الجسم بل يلزم تحيز الجوهر أيضا بناء على هذا التفسير للحيز * قلت ان الجوهر لا سطح له حتى يكون له حيز ولو سلم يلزم عدم تناهي الجواهر وذكر الجسم في تعريف الحيز عند المتكلمين قاصر والصحيح ما يشغله الجسم أو الجوهر والقول بان ذكر الجسم اد في التعريف لان الكلام في حيزه ففيه ان البحث لا يخص بالاجسام وأيضا قوله وتنفذ فيه ابعاده يوجب خروج حيز جسم مركب من جزأين لانه لا ينفذ فيه ابعاد لانه لا ابعاد له ولا يخفى ان ترتيب الايرادات يستدعي جعل هذا الايراد ثالثا وجعل الايراد الثالث رابعا (قوله ولما ثبت ان العالم محدث) تنبيه على وجه جعل المحدث للعالم موضوع الحكم والاحق بكونه محكوما عليه هو الله الموصوف بما ذكر ومحصوله انه علم مما سبق الذات بعنوان المحدث للعالم والمجهول عينه فالاليق أن يحمل على المحدث ما يعينه وفي قوله ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن الخ نظر لان الامتناع ليس ضروريا بل يتوقف على اقامة البرهان على أن أحد طرفي الممكن يمتنع أن يكون أولى (قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى) لم يقل والمحدث له مع ان المقام مقام الضمير لان الكلام فيما سبق في العالم باعتبار ما ثبت من أجزائه وههنا في العالم مطلقا وذكر صيغة الفصل بين العلم والمبتدأ لا يتضح وجهه لانه للفصل بين كون الخبر خبرا وبين كونه نعتا والعلم لا يصلح لكونه نعتا وكأنه لذلك فسر الشارح اسمه تعالى بالمفهومات الكلية القابلة لان يوصف بها وانما أدرج الذات لانه ربما يطلق واجب الوجود على صفاته تعالى ووصف واجب الوجود بالذي يكون وجوده من ذاته تنبيها على زيادة وجوده كما هو المذهب

الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى أزلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها حركة أخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزء من الجزئيات الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا (والمحدث للعالم هو الله تعالى)

ما لا دليل عليه يجب نفيه ولا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها فانه سفسطة ويجاب بان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم على ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك لا يفيد وعدم حضور الجبال الشاهقة معلوم بالبداهة لا بانه لا دليل عليه (قوله حدوث الاعراض) أي حدوث سائر الاعراض فحدوث البعض دليل وحدوث الآخر مدلول (قوله فلا يتصور قدم المطلق) يرد عليه ان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحيثية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ أيضا حكمها ولا استحالة في اتصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الحيثيات وأيضا لو صح ما ذكره لزم أن لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي والاصوب ان يجاب بتناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق (قوله يشغله الجسم) خصه بالذكر لان الكلام في الاجسام والا فهو ما يشغله الجسم أو الجوهر (قوله

(وقوله ولا يحتاج) اما بمعنى انه لا يحتاج وجوده الى شيء بأن يرجع ضمير يحتاج الى وجوده ولا يحتاج الى تقييد شيء بغير ذاته لان المراد بالشيء الموجود واحتياج وجوده الى ماهيته الموجودة بهذا الوجود لا الى موجود فتفطن ولو جعل ضمير يحتاج الى الذات فالمراد سلب الحاجة في الوجود وصفاته الموجودة فتنبه * واعلم ان المراد بالذات الاول التشخص و بالذات الثاني الماهية فان وجوده تعالى من ماهيته لا من تشخصه ولذا لم يكتف بضمير الذات و في وصفه بواجب الوجود رد للملاحدة المخالفين في وجوده تعالى قال في شرح المقاصد خالفت الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى انه لا صانع للعالم ولا بمعنى انه ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والكثرة والوحدة والوجوب والامكان فهو متعال عن أن يتصف بشيء منها فلا يقال له موجود ولا معدوم ولا واحد ولا واجب مبالغة في التنزيه ولا خفاء في انه هذيان بين البطلان هذا أقول كأنهم قصدوا بذلك أن مبدأ الكل هو الماهية العارية في حد ذاتها عن جميع الصفات مبدأ الكل (قوله اذ لو كان جائز الوجود) الدليل على تقدير تمامه لا يثبت المدعى لانه لا يثبت كون وجوده من ذاته اذ جاز أن يكون وجوده عين ذاته فلو قال لا يكون وجوده من غيره لم يرد هذا ويمكن دفعه بأن كون الوجود عين ذاته يقتضي امكانه عند المتكلم لان العينية ليست لذاته والا لكان عينا في الممكن فهو لغيره يكون ممكنا ومحصل الدليل انه لو كان جائز الوجود لكان داخلا في العالم والتالي باطل لانه لو كان داخلا في العالم لم يكن محدثا للعالم والمفروض خلافه ولانه لا يصلح علما على وجود المبدأ وما هو كذلك غير داخل في العالم فقوله على ان علاوة والشائع فيها على بمعنى مع وفيه بحث لانه ان أراد بقوله فلم يصلح محدثا للعالم انه لم يصلح محدثا لجميع العالم فسلم لكن التالي ليس خلاف المفروض لان المفروض كونه محدثا للحدثات العالم فيجوز أن يكون من العالم ولا يكون حادثا ولا يكون مبدأ لما هو حادث منه وان أراد انه لم يصلح محدثا لما سواه من العالم فالملازمة ممنوعة قيل ان الملازمة ممنوعة لان صفات الواجب جائز الوجود وليس من العالم ويدفعه ان المراد انه لو كان الذات جائز الوجود لكان داخلا في العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه ما سوى الله مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته لا ما قيل انه لا يضر لان فيه تسليما الدعوى واعترافا بوجود الواجب لان المنع بسنده ما هو مسلم عند المستدل دون المانع للالزام لا يوجب تسليم الدعوى وفي قوله اسم لجميع ما يصلح علما على وجوده بحث لانه ان أراد بالجميع الكل الافرادي فممنوع ان مغلق يرد انه ليس اسما للكل شخص كامر وان أراد المتبادر من الجميع فهو واحد من افراد ما يكون العالم اسما له ولان العالم اسم لما سوى الله تعالى من الموجودات على ما علم فان خص بما يكون علامة يلزم ان لا يكون المبدأ داخلا فيه لكن تصير الملازمة حينئذ ممنوعة اذ يجوز أن يكون جائز الوجود ولا يكون داخلا في العالم لعدم كونه علما على وجود مبدئه وما قال ان الصفات تصلح لان تجعل علما على وجود الواجب ومن جملة جميع ما يصلح علما على وجود المبدأ مع انها لم تدخل في العالم هذيان اذ لا معنى لكون الصفة علما للذات اذ لا يمكن أن يصدق ثبوت الصفة الا بعد التصديق بثبوت محله فتأمل (قوله وقريب من هذا) المشار اليه هو ما قبل العلاوة اذ لا قرب بين العلاوة وما يقال بل لا مناسبة بينهما فالاقرب وقريب من ذلك والفرق ان هذا استدلال بالحادث على المحدث وما يقال استدلال من الممكن على الواجب ولا يخفى ان ما يقال أسبق لانه من الحكيم السابق على المتكلم فالظاهر وهذا قريب مما يقال وان ورد ما ذكرنا من البحث على هذا دون ما يقال يمنع كونه قريبا واعلم ان كون محدث أو ممكن من جملة الشيء لا يصلح أن يكون علة له مبني على دعوى ان علة الكل يجب أن تكون علة لكل جزء ويتعلق به ابحاث كثيرة لا يحتملها المقام (قوله وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل) فيه ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال الدور أيضا كما لا يخفى فلا وجه لتخصيص النفي بالافتقار الى ابطال التسلسل ويعتذر عن مثله بوجهين أحدهما ان الدور يستلزم التسلسل اذ طرف الدور يتعدد بالاعتبار لا الى نهاية اذ الموقوف عليه غير الموقوف فنفس الشيء من حيث انه موقوف غيره من حيث

أي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شيء أصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم ومبدئا له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدئ له وقريب من هذا ما يقال ان مبدئ الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدئا لها وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل

اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم) * ان قلت الصفة وكذا مجموع الذات والصفة مما يجوز وجوده وليسا من جملة العالم * قلت هذا لا يضر اذ فيه من تسليم المدعى وكلامنا في الجائز المباين لكن يرد عليه ان يقال يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيصلح محدثا لذلك العالم ومبدئا له وحمل المحدث على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام الشارح (قوله ما يصلح علما) أي علامة ودليلا على وجود مبدئ له والشيء لا يدل على نفسه فلا يكون مبدئا ومدلولا اذ لا يكون حينئذ من العالم فيلزم التناقض (قوله وقريب من هذا الخ) الاول طريقة الحدوث والثاني طريقة الامكان ووجه القرب ظاهر (قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل) ابطال

الموقوف عليه الترتيب تقويت غير متناهية والمراد بالتسلسل المذكور أعم عنا قوله لازم الدور وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام بعد توضيحه كما هو حققه في حواشي شرح المطالع فارجع اليه على ان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية وليس بباطل وثانيهما ان ذكر التسلسل بذكر الدور ولانه مما يذكران معا فاكتفى بالتذكير عن الذكر وبهذا تبين ان قول الشارح بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل يتضمن الاشارة الى دليل بطلان الدور أيضا فمن قال اعلم انه يمكن أن يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور أيضا بأن يقال مجموع المتوقفين ممكن فعلته اما نفسه أو جزؤه وهما باطلان أو خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور لم يرد الا على تفصيل ما أجمله الشارح (قوله وليس كذلك بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل) ورد عليه ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة وأما الانقطاع فبضم مقدمات أخر وهي أن يقال ذلك الخارج لا بد وان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا فظهر ان أمر الافتقار بالعكس هذا أقول فرق بين ثبوت الواجب والصانع والمراد بوجود الصانع وجود الواجب الصانع لكل ممكن بواسطة كان الصنع أو بدونها ولا يثبت بمجرد افتقار الممكنات بأسرها الى الصانع أن يكون الصانع لكل ممكن واجبا كذلك انما يثبت ان صانع جميع الممكنات من حيث الجميع هو الواجب فيجوز أن يكون صانع كل ممكن ممكنا على وجه التسلسل انما يثبت كون مبدأ كل ممكن الواجب بأن يجب انتهاء سلسلة الصنع الى الواجب واعلم ان هذا المقام ليس الا مقام اثبات الصانع للممكنات سواء كان متعددا أو واحدا بالاختيار أو بالايجاب بواسطة في البعض أو بلا واسطة في الجميع ولكل من اثبات الوحدة والاختيار ونفي الواسطة مقام وبعض هذه الامور انما يثبت باعتبار انه الاحق والاولى بالصانع لا للتوقف وجود الممكن عليه (قوله وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه) هذا يبطل كون العلة نفسها وهو ظاهر وكونها بعضها أيضا لانه اذا كان علة للسلسلة ٥٢ كانت علة لكل بعض منها الا ان علة الجميع ليس الا علة الاجزاء ومنها نفسه وكذا قوله لعلله لانه اذا كان البعض علة لكل بعض كان علة لعلله واذا كانت النفس علة كان علة لكل بعض منها الا ان علة الجميع علة لكل بعض فتكون السلسلة علة لنفسها ولعللها التي هي أجزاؤها ومما يلزم على تقدير كون العلة نفسها أو بعضها توارد العلتين على معلول واحد وبطلان التسلسل لانه اذا كان المجموع أو البعض علة لكل بعض تنقطع السلسلة لا محالة (قوله فيكون واجبا وتنقطع السلسلة) وذلك لان الواجب انما يكون علة للجميع اذا كان علة لكل جزء فتنقطع السلسلة واعلم والمشهور في بيان الانقطاع ان علة الجميع يجب أن تكون علة لشيء من الاجزاء وذلك الجزء يجب أن لا يكون معلولا لجزء آخر من السلسلة لامتناع اجتماع العلتين اذ الكلام في المستقل بالفاعلية هذا ولا يخفى انه حينئذ يوجب ذلك الجزء المعلول انقطاع سلسلة الممكنات وهو خلاف المفروض كما ان الواجب يوجب انقطاع سلسلة العلل ويمكن ابطال التسلسل بانه لو كان التسلسل لاحتاج السلسلة الى علة والتالي باطل لانه لا يجوز أن تكون العلة نفسها ولا اجزاءها ولا خارجها الا ان علة السلسلة علة كل جزء وذلك لا يوجب بطلان السلسلة وتوارد العلتين * فان قلت هذا الدليل منقوض بمجموع الممكنات والواجب فان الجميع محتاج لامكانه الى علة مع ان علته ليست الاجزاء * قلت الجميع من الممكنات يحتاج الى علة هو علة لكل جزء بخلاف الجميع من الواجب والممكن فانه يحتاج الى علة هو علة للبعض ولقائل أن يمنع وجوب كون علة الكل علة لكل جزء لجواز أن تكون علة الكل مجموع أمور يكون كل منها علة لجزء فيحصل بكل أمر جزء من الكل وبمجموع الامور يحصل الكل (قوله ومن مشهور الادلة) الظاهر من مشهورات الادلة كما يقتضيه كلمة من والاضافة الى الادلة وهذا الدليل هو العمدة في ابطال التسلسل لعدم اختصاصه بالتسلسل من جانب العلة بخلاف الدليل السابق فقوله وهو ان يفرض من المعلول الاخير قول على سبيل التمثيل بل يجري في كل غير متناه بصبغة الوجود عند المتكلم سواء كان بينها ترتب طبيعي كالعلل والمعلولات أو وضعي كالابعاد مجتمعة أو غير مجتمعة كالدورات الفلكية أو لم يكن ترتب كالنفوس الناطقة المفارقة وانما قيد بالمفارقة لان المتعلقة بالابدان متناهية لتناهي الابدان اذ لو لم تتناه لزعم عدم تناهي الابعاد واعلم أن الغرض من المعلول الاخير قول على سبيل التمثيل أيضا من حيث انه لا يجري في تطبيق بعدين غير متناهيين وفي ابطال سلسلة لا أول ولا آخر لها وطريق ابطالها أن نفرض سلسلة من مبدأ معين لا الى نهاية في كل جانب

وليس كذلك بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل وهو انه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فتكون واجبا فتنقطع السلسلة

التسلسل اقامة الدليل على وجه ينتج بطلانه والتمسك باحد أدلة بطلانه افتقار الى ابطاله فلا يرد ان الافتقار غير الاستلزام وفي قوله ابطال التسلسل دون بطلانه اشارة الى ما قلناه (قوله وليس كذلك) لا يخفى عليك ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة وأما الانقطاع فيضم مقدمات أخرى وهي ان يقال ذلك الخارج لا بد وان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا فظهر ان أمر الافتقار بالعكس

ونطبق على أقل منها أو أكثر بواحد (قوله ثم نطبق الجملتين بأن نجعل الاول من الجملة الاولى) لايمكن تطبيق واحد واحد لغاية كثرتها بل يجعل واحد بازاء واحد في تمام الآحاد بأن يجعل المبدأ بازاء المبدأ فيقع كل واحد من آحاد السلسلتين بازاء واحد لكن ذلك لا يظهر الا في الامور المرتبة (قوله فلا يرد النقض بمراتب العدد) قيل يمكن اتمام النقض بالنسبة الى علمه تعالى الشامل لمراتب الاعداد الغير المتناهية مفصلة ولنسبة الانطباق بين الجملتين وفيه ان علمه الشامل انما يشمل مالا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل مالا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم مفصلة بالمراتب الغير المتناهية ممنوع وبهذا اندفع ماذكره الامام في المطالب العالية حيث قال من جملة النقوض الواردة على برهان التطبيق انه سبحانه وتعالى عالم بالشئ وكل من علم شيأ أمكنه أن يعلم كونه عالما فاذا ثبت هذا الامكان وجب أن يكون حاصلا بالفعل في حق الله تعالى لكونه منزها عن طبيعة القوة والامكان وعلى هذا التقدير فهو سبحان عالم بالشئ وبكونه عالما وهكذا في المرتبة الثانية والثالثة الى مالا نهاية له فقد حصلت هنالك مراتب غير متناهية وهي مرتبة بالطبع وهي باسرها موجودة دفعة واحدة فهذا نقض قوي على قولكم التسلسل في الاسباب والمسببات محال ودفع ماذكره الامام تارة بأن العلوم لكونها اضافات أمور اعتبارية وتارة بأن علمه تعالى بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضي (قوله فان الاولى أكثر من الثانية مع لاتناهيهما) فيه ان الزيادة على مافرض غير متناه بغير متناه لا يوجب تناهي كل شئ منهما على ان زيادة المعلومات يجوز أن يكون بغير متناه فلا نقض بعدم تناهي المعلومات لانه اذا طبق المقدورات على المعلومات لا يوجب ذلك تناهي المعلومات انما يوجب لو زادت عليها بمتناه الا ان يقال المقصود انه يلزم تناهي المقدورات مع انها غير متناهية عندهم والاوجه أن يطابق بجملة المعلومات على جملة منها أنقص من الجملة الاولى بمتناه وكذا جملة المقدورات على جملة منها كذلك حتى يلزم تناهيهما مع انهم ذهبوا الى لاتناهيهما وماذكر من انه لا بمعنى ان مالا نهاية له يدخل في الوجود انما يظهر في المقدور واما في المعلوم فلا لأن المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات لعدم القول بالوجود الذهني ولو اعتبر عدم التناهي باعتبار العلوم ففيه ان العلوم اضافات ولو سلم انه صفة حقيقية فلا تعدد في علمه تعالى انما التعدد في اضافته الى المعلومات

ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان تفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة أخرى ثم تطبق الجملتين بأن تجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد في الاولى مالا يوجد بازائه شئ من الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهي الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ماهو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم ولا يرد النقض بمراتب العدد بأن يطبق جملتان احداهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات الله ومقدوراته فان الاولى أكثر من الثانية مع لاتناهيهما وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهي الى حد واحد لا يتصور فوقه آخر لا بمعنى ان مالا نهاية له يدخل تحت الوجود فانه محال

واعلم انه يمكن أن يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور أيضا بأن يقال مجموع المتوقفين ممكن فعلته اما نفسه أو جزؤه وهما باطلان أو خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور (قوله ومن مشهور الادلة برهان التطبيق) البرهان السابق يبطل التسلسل في جانب العلل فقط وهي لا تكون الا مجتمعة وهذا البرهان يعم جانب العلل والمعلولات المجتمعة أو المتعاقبة وبه يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة أيضا لانها مرتبة بحسب اضافتها الى أزمنة حدوثها وماذكره بعض الافاضل من انها قد يحدث منها جملة في زمان وأخرى أقل أو أكثر في آخر وقد تحدث آحاد منها في أزمنة مترتبة فلا ينطبق بمجرد ترتب أجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدفع تطبيق الفرد بالفرد وهو غير لازم بل يكفي انطباق الاجزاء المترتبة ولو متفاوتة اذ كل جملة توجد في زمان واحد متناهية بتناهي الابدان الحادثة فيه التي هي شرط حدوث النفوس (قوله فيما دخل تحت الوجود) أي في الجملة ولو متعاقبة فيه فيجري في مثل الحركات الفلكية (قوله فانه ينقطع انقطاع الوهم) فان الذهن لا يقدر على غير ملاحظة المتناهي تفصيلا لا مجتمعا ولا متعاقبا فينقطع في حد ما البتة ولو سلم عدم الانقطاع فلا ضير أيضا لان كل ما يدخل تحت الوجود الوهمي متعاقبا الا الى حد يكون متناهيا دائما ونظيره نعيم الجنان هذا لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه تعالى الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل (قوله فان الاولى أكثر من الثانية) لان القدرة خاصة تتعلق بالممكنات والعلم عام يتعلق بالممتنعات أيضا (قوله وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد) توضيحه ان التناهي وعدمه فرع الوجود ولو ذهنا وليس الموجود من الاعداد والمعلومات والمقدورات الا قدرا متناهيا وما يقال انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه وخلاصته انها لو وجدت

(قوله يعني ان صانع العالم واحد) الانسب يعني ان محدث العالم واحد * فان قلت الواجب يعني ان خالق العالم واحد وكذا في
قول المصنف المحدث للعالم الواجب خالق العالم لان أسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد في الشرع اسم المحدث والصانع * قلت هذا من
اطلاق اللفظ على أعم من الله لا ان المقام مقام اثبات الله الجامع لصفات الكمال المذكورة فلا ينتهي ذكر الصفات لا يثبت ومالا يثبت
لا يكون اطلاق اللفظ على خصوصه والتوفيق في اطلاق اللفظ على خصوصه ثم قوله الواحد ومابعده يحتمل أن يكون صفات الله
ويحتمل أن يكون نظائر له أخبار المحدث ولقد أشار الشارح الى الثاني وقد أصاب لان كل منهما عقيدة كلامية تستدعي كلاما تاما
لافادته فلا يناسب أن يجعل المجموع حكما واحدا (قوله ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة) قيل أشار الى دفع
توهم استدراك بناء على ان لفظة الله لكونه اسما لجزئي حقيقي لا يحتمل غير الوحدة ووجه الدفع ان المراد الوحدة في صفة الوجوب لا في
الذات وهذا الوهم مع دفعه آت في قل هو الله أحد هذا وفيه ان المشركين لم يتوهموا شركة معبودهم معه تعالى في وجوب الوجود بل في
المعبودية الا أن يقال ان من يعبد غيره ٥٤ تعالى نزل منزلة من اعتقد وجوب وجود غيره والا فلا يعبده والاولى ان المراد بالوحدة
في الآية الوحدة في استحقاق
العبادة * فان قلت هو تعالى
واحد في جميع الصفات فكيف
خص الوحدة بوجوب الوجود
* قلت هذا مسئلة التوحيد بعد
اثبات الوجود والتوحيد ليس
الا هذا القدر اما التوحيد فيما
عداه فله أمكنة أخرى واذا لم
يلتفت أيضا الى حمله على الوحدة
في صفة الاحداث ردا على من
اعتقد كون العباد خالقين لافعالهم
وعلى من اعتقد كون العقل
العاشر خالق العالم الكون والفساد
(قوله والمشهور في ذلك بين
المتكلمين برهان التمانع) سمي
به لانه مبني على فرض التمانع أو
لانه يستلزم تمانع الالهين عن
الالوهية ولا يخفى ان ذلك البرهان
لا يمنع صدق مفهوم واجب
الوجود على أكثر من واحد الا أن يثبت استلزام الوجوب لصفة الصنع (قوله المشار اليه وأيضا
بقوله تعالى) أراد أن المشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه فجعل الاشارة اليه أيضا مشهورا ووجه لا اشارة
ما أشار اليه بقوله لا يقال الملازمة قطعية الخ ونبه باسناده الى المشهور على انه غير مرضي لانه يتجه عليه ماذكره وجعله مشارا اليه
لان ظاهر النظم لا يطابقه وقوله واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية توجيه للآية على خلاف المشهور
حفظا لظاهر النظم ولا مخالفة بين جعل الآية اشارة الى البرهان وبين جعلها حجة اقناعية وقوله وتقريره أي تقرير البرهان المشار
اليه ولا يرد ان الملازمة حينئذ قطعية لما عرفت (قوله لامكن بينهما تمانع) بأن يريد أحدهما حركة زيد أو بان يريد أحدهما حركة زيد
ويريد الآخر عدم ارادته وقوله لان كلا منهما أمر ممكن في نفسه اما ان يراد به امكان الوجود في نفسه وهو صحيح على رأي المتكلمين
من ان السكون ضد الحركة واما ان يراد به امكان الوجود لغيره فيصح مطلقة وان كان السكون أمرا عدميا وقوله اذ لا تضاد بين الارادتين
يريد به بين تعلق الارادتين فانهما يصح أن يجتمعا في مراد وخص التضاد بالنفي لان التعلق مفهوم ثبوتي فلو تنافى التعلقان لكانا متضادين
فمن قال أي لا تدافع بين تعلقيهما ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز أن يحصلا في محلين فلا حاجة الى نفيه وأيضا المانع

(الواحد) يعني أن صانع العالم واحد فلا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات
واحدة والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا وتقريره انه لو أمكن إلهان لامكن بينهما تمانع بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر
سكونه لان كلا منهما في نفسه أمر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين بل

باسرها لكانت غير متناهية (قوله يعني ان صانع العالم الخ) فيه اشارة الى دفع توهم الاستدراك
بناء على ان الله تعالى علم للجزئي الحقيقي وهو لا يكون الا واحدا وحاصل الدفع ان المراد الوحدة في
صفة وجوب الوجوب لا في الذات وهذا التوهم مع دفعه آت في قوله تعالى قل هو الله أحد فتأمل
(قوله لو أمكن إلهان) أي صانعان قادران على الكمال بالفعل أو بالقوة فلا يرد احتمال ان يكون أحد
الواجبين صانعا قادرا والآخر بخلافه وقوله في تقرير المدعى ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب
الوجود الا على ذات واحدة محل تأمل الا ان يقال مراده الواجب على وجه الصنع والقدرة التامة
أو يقال التعطل وكذا الايجاب نقصان فلا يكون الموجب واجبا لكن يرد على هذا ان الواجب
موجب في صفاته والفرق بين ايجاب الصفة وايجاب غيرها مشكل وههنا بحثان الاول النقض
بانه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما أوجبه ذاته من صفاته فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات
والارادة وانه محال أو لا يحصل أحدهما فيلزم العجز وتخلف المعلول عن علته التامة هذا خلف
الثاني الحل وهو ان عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فانه تعالى لا يقدر على اعدام
المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة أحد الالهين وجود شئ مثلا تحيل عدمه والجواب
انا نفرض التعلقين معا وهو لا يمكن في صورة النقض ولا يتم الحل أيضا اذ يكون كل من التعلقين
بالممكن الصرف (قوله اذ لا تضاد بين الارادتين) أي لا تدافع بين تعلقيهما بل التدافع بين المرادين
ولم يرد بالتضاد هنا معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز ان يحصلا في محلين فلا حاجة الى نفيه

من الاجتماع لا ينحصر فى التضاد فلا كفاية فى نفيه فلم يتدبر (قوله والا فيلزم عجز أحدهما) عجز أحدهما لازم على كل من شقى الترديد لانه اذا تحقق مراد كل منهما لزم عجز كل منهما لان ارادة شئ تستلزم عدم ارادة ضده فيتحقق مراد كل بنفى مراد الآخر أعنى عدم الضد وبهذا عرفت ان الاولى ما سيأتى مما يقال وان التفصيل ليس كالاجمال واعلم ان العجز عن نفى الكمال عن ذاته كمال بل لا يسمى فى العرف عجزا والعجز عن الممكن لاقتضاء تعلق ارادة الغير بذلك الممكن نقصان لان الكمال أن يتحقق مراده بغلبته على الغير ودفعه مقتضى ارادة الغير اما بنفيه أو نفى ارادته وبهذا اندفع منع لزوم العجز لان حركة زيد اذا صارت مراد الواجب يستحيل سكونه فلا يدخل تحت القدرة فكذا عدم تحقق مراده بتحقق ارادة غيره عدمه ليس عجزا ونقصانا لانه بارادة الغير عدمه استحال مراده فلم يبق مقدورا لان الممكن الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب مقاومة الغير سمى عجزا بخلاف ما اذا امتنع لارادته ضده لان ذلك العجز ليس نقصانا بل لا يسمى هذا عجزا وبهذا اندفع أيضا النقض بصفاته تعالى فانها ممكنة ومقتضاة لذاته والا لكانت حادثة فلو أراد عدمها لكونه ممكنا مقدورا فان تحقق العدم والوجود اجتمع النقيضان وان لم يتحقق واحد منهما لزم العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة لان هنا مقاومة الذات للذات لا مقاومة الغير له على ان كون المذكور نقضا غير واضح لان الجارى فى الصفات ليس بعينه الدليل المذكور بل أحد شقى الترديد فيه العجز فقط أو تخلف المعلول عن علته التامة بخلاف الدليل المذكور فان أحد شقى الترديد فيه العجز فقط ثم انه يمكن اقامة برهان التمانع باجتماع ارادتهما على حركة زيد فان وجدت بارادتهما لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وان وجد باحدى الارادتين لزم عجز الآخر ثم اعلم ان الاله إله لجميع ٥٥ ماسواه لو لم يكن واجبان والا فهو اله للممكنات واستحقاق الالوهية للممكنات بان يكون الاله قادرا على الممكنات قدرة تامة ولا يمكن تأبى الممكن عليه واما ان قاومه واجب آخر فلا يوجب نقصا فى ان يكون إلها للممكنات فتوحيد الواجب مما لا يوجبه أمر قطعى انما يوجبه اعتبار الاخلق والاولى وخبر المخبر الصادق المصدوق بالمعجزة والله تعالى أعلم ونسأله الطريق الاقوم (قوله لما فيه من شائبة الاحتياج) لانه يوجب احتياجه فى ايجاد الممكنات الى موافقة الغير وعدم مخالفته والاحتياج ينافى الالوهية وفيه بحث لان المنافى لها احتياجه فى الوجود والصفات الذاتية واما مطلقا فلا (قوله فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال) قوله المستلزم للمحال اما صفة للتمانع أو الامكان فيكون محالا أورد عليه ان عدم المعلول الاول للواجب مستلزم للمحال وهو عدم الواجب وليس بمحال بل أمر ممكن ويدفعه ان عدم المعلول نظرا الى ذات المعلول لا يستلزم عدم الواجب بل يستلزمه باعتبار ان وجوده مقتضى الواجب ودعوى أن المستلزم للمحال محال معناها ان المستلزم فى ذاته للمحال محال (قوله واعلم ان قوله تعالى) هذه اشارة الى ان جعل الآية اشارة الى برهان التمانع غير مرضى وهذا ما أخذه من الكشاف حيث قال وفيه دلالة على أمرين أحدهما وجوب ان لا يكون مدبرهما الا واحدا والثانى ان لا يكون ذلك الواحد الا اياه وحده لقوله الا الله * فان قلت لم وجب الامران * قلت لعلمنا ان الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف واما طريقة التمانع فللمتكلمين فيها تجادل وطراد هذا كلامه وللآية احتمال آخر ارجو ان يكون صوابا والمهدى به مهديا مثابا وهو ان البيان فساد الشركة وصلاح التوحيد بانه لو كان فى السموات والارض آلهة كما فى الارض لفسدت السماء والارض بشؤم الشركة وانما بقى السموات والارض ببركة خلو السموات عن الشركة (قوله والملازمة عادية) * فان قلت العاديات يقينيات كالعلم بوجود الجبل الذى كان أمس فلم جعلت الحجة اقناعية * قلت العاديات تفيد اليقين فى الشاهد اما فى الغائب فافادته بقياسه على الشاهد فلهذا تطرق الاحتمال المنافى لليقين على ان العادة اذا كانت أغلبية لا تفيد اليقين انما تفيد اذا كانت دائمية (قوله ولعلا بعضهم على بعض) فى سورة المؤمن وما كان معه من إله اذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون قال الكشاف لذهب كل إله بما خلق لانفرد كل واحد من الآلهة بخلقه الذى خلقه واستبد به ولرأيت ملك كل واحد منهم متميزا من ملك الآخرين ولغلب بعضهم بعضا كما ترون حال ملوك الدنيا ممالكهم متمايزة وهم

بين المرادين وحينئذ اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان والا فيلزم عجز أحدهما وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال ان أحدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامها المحال أو ان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا واعلم ان قول الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض

وأيضا المانع من الاجتماع فى محل لا ينحصر فى التضاد فلا كفاية فى نفيه (قوله امارة الحدوث والامكان) أى دليلهما اذ يلزمه الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعى * ان قلت عدم حصول المراد ان كان عجزا يلزم ان يقول المعتزلة بعجز الله تعالى لقولهم بان طاعة الفاسق

متمانعين وحين لم تر واثر التمايز فى الممالك والتغالب فاعلموا انه اله واحد بيده ملكوت كل شئ (قوله والافان أريد الفساد بالفعل أ
ى خروجهما عن هذا النظام المشاهد) أى وان لم تكن الحجة اقناعية فلا يتم لانه ان أريد الخ وفسر الفساد بالفعل بالخروج عن النظام المشاهد
دون العدم الطارئ لان التمانع والتغالب فى العادة لا يفضى الى الانعدام الكلية بل يفضى الى الاختلال فهو المراد فى الحجة الاقناعية
لكن لاح احتمال شق ثالث مشارك لهذا الشق فى وجه البطلان فلذا لم يتعرض له (قوله وان أريد امكان الفساد الخ) يمكن ارادة امكان
الفساد مع ارادة أحدهما الحفظ عنه والا لعجز مريد الفساد فيلزم عجز الحافظ كما يمكن ارادة امكان الفساد مع الصلاح لامكان ارادة أحدهما
الصلاح والآخر الفساد مع انه يجب تحقق مرادهما والا لم يكونا الهين وقوله فلا دليل على انتفائه منع لبطلان التالى * فان قلت
المنع طلب الدليل لا نفيه * قلت
المقام مقام المنع فنفى الدليل مبالغة
فى ورود المنع وقوله بل النصوص
شاهدة الترقى عن المبالغة فى
قوة المنع بنفى الدليل الى المبالغة
فيها بقيام الشواهد على ثبوت
الامكان وكفى دليل على امكان
الفساد امكانهما (قوله لا يقال
الملازمة قطعية) يمكن له تقريران
أحدهما انه لو فرض صانعان
لامكن بينهما تمانع فى الصنع فلا
يتحقق مصنوع ودفعه حينئذ
بان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه
حتى يلزم انتفاء المصنوع فيمكن
وقوع المصنوع لتوافقهما
وثانيهما انه لو فرض صانعان لامكن
التمانع بينهما فيكونان عاجزين
فلم يتحقق صنع وحينئذ دفعه بمنع
لزوم عجزهما بل يجوز أن يكون
العاجز أحدهما فلا يكون الا صانع
واحد لكن هذا المنع لا يضر
لثبوت المدعى وهو وحدة الصانع
لكن الشأن فى صحة حمل القرآن
عليه لانه أعلى من أن يشتمل على
دعوى ممنوعة لا يمكن دفع منعه
وان لم يكن المنع مضرا (قوله على
انه يرد منع الملازمة) حاصل العلاوة ان هذا التقرير بعد ماذكر من ابطال كون الآية حجة قطعية فى غاية السقوط لانه مع
اشتماله على صرف النظم عن الظاهر يتجه عليه ماذكر بعينه فلا يرد ان ماسبق على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه فى العلاوة
ولا يحتاج الى أن يجاب عنه بان السابق جواب مبنى على حمل الاستدلال على عدم التكون بالفعل والعلاوة جواب مبنى على حمله على أى
معنى شئت ويتجه أيضا انه اذا استلزم امكان التمانع عدم كون أحدهما صانعا فقد ثبت المطلوب فلا معنى للتوسل بعدم كون أحدهما
صانعا الى عدم مصنوع ثم التوسل به الى انتفاء التعدد ولقد تمكنت بما مضى من امكان اختيار امكان الفساد أن تدفع العلاوة باختيار
الشق الثانى قيل يمكن مع حمل الفساد على عدم التكون ان يقال الملازمة قطعية لانه لو تعدد الواجب لم يمكن العالم والا لامكن التمانع
المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان شئ من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شئ من

والا فان أريد به الفساد بالفعل أى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه
لجواز الاتفاق على هذا النظام المشاهد وان أريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص
شاهدة بطى السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة * لا يقال الملازمة قطعية والمراد
بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع فى الافعال فلم يكن
أحدهما صانعا فلم يوجد مصنوع * لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو
لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان أريد عدم التكون بالفعل

مرادة ولا تحصل * قلت العجز تخلف المراد عن المشيئة القطعية التى يسمونها مشيئة قسر والجبر
وهم لا يقولون بالتخلف عنها وأما المشيئة التفويضية فلا عجز فى التخلف عنها مثل ان تقول لعبدك
أريد منك كذا ولا أجبرك (قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع) لجواز ان يوجد باحدهما ابتداء
وهذا الجواب مبنى على ان الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل فمعنى قوله على انه الخ انه يمكن ان
لا يبنى على الظاهر بل يفصل ويمنع الملازمة على تقدير وانتفاء اللازم على تقدير آخر فتدبر قال فى
شرح المقاصد ان أريد بالفساد عدم التكون فتقريره ان يقال لو تعدد الاله لم تتكون السماء
والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو باحدهما والكل باطل اما الاول
فلان من شأن الاله كمال القدرة وأما الثانى فلامتناع توارد العلتين المستقلتين واما الثالث فلانه
ترجيح بلا مرجح ويرد عليه ان الترديد اما على تقدير التمانع الفرضى فحينئذ يرد منع الملازمة لان
وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا واما على الاطلاق فحينئذ يمكن اختيار الاول وكمال
القدرة فى نفسها لا ينافى تعلقها بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل كما فى أفعال
العباد عند الاستاذ وكذا يمكن اختيار الثالث بأن يريد أحدهما الوجود بقدرة الآخر أو يفوض
بارادته تكوين الامور الى الآخر ولا استحالة فيه والتحقيق فى هذا المقام أنه ان حمل الآية
الكريمة على نفى تعدد الصانع مطلقا فهى حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية نفى تعدد الصانع
المؤثر فى السماء والارض حيث قال تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اذ ليس المراد التمكن
فيهما فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية اذ التوارد باطل فتأثيرهما اما على سبيل الاجتماع أو التوزيع
فيلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعا لانه جزء علة أو علة تامة فيفسد العالم
أى لا يوجد هذا المحسوس كلا أو بعضا ويمكن ان توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق
وهو ان يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لامكن التمانع المستلزم

الاشياء حتى لا يمكن التمانع وفيه نظر لان انتفاء امكان العالم لا يستلزم عدمه لجواز كونه واجبا (قوله فان قيل مقتضى كلمة لو) يريد ان نظم الآية ليس استدلالا حتى يستقيم ماسبق من أنه قطعي أو اقناعي فالمباحث السابقة بمعزل عن هذا التفصيل وحينئذ محصل الجواب ان نظم الآية يحتمل الاستدلال وبناء ماسبق عليه وبهذا عرفت انه يمكن حمل الآية على ما يغنيك عن مؤنة تصحيح الاستدلال وقيل محصل السؤال ان الآية لا تدل الا على انتفاء الالهة فى الازمنة الماضية والمطلوب الانتفاء مطلقا فزيد فى الجواب ان الانتفاء فى الماضى يثبت الانتفاء مطلقا اذ الحادث لا يصلح إلها ولا يخفى عليك انه انحراف عن سواء السبيل فتثبت ولا تتبع الا الدليل وقوله فلا يفيد الا الدلالة على ان الخ لا ولى فلا يفيد لا ان وقوله نعم بحسب أصل اللغة لكن قد تستعمل حيث قابل الاصل بكلمة قد يدل على انه أراد بالاصل الكثير الراجح فجعل استعمال لو فى الاستدلال أيضا لغويا وقد دل ظاهر كلامه فى شرح التلخيص على انه استعمال منطقى ورده المحقق الشريف بأن القرآن لم ينزل الا على لغة العرب دون الاصطلاح بل هذا الاستعمال أيضا من اللغة الا أن الاشيع هو الاول (قوله هذا تصريح بما علم التزاما) لم يرد الالتزام الميزانى حتى يناقش فيه وينبغى بيان نكتة له الا أن يقال تركت لظهورها وهو التحرز عن الغفلة اذ الضمنيات لا وثوق عليها او يحتمل أن يكون الوصف به رد الظن الترادف اذ لو كان مرادفا للواجب لكان ذكره تكرارا محضا ويمكن أن يقال كفى فائدة لذكره معرفة صحة اطلاق القديم عليه تعالى وليكن على ذكر منك ينفعك ٥٧ فى كثير مما يوقعك فى ظن الاعادة دون الافادة وكأنه أراد بقوله هذا تصريح بما علم التزاما التنبيه على انك مستغن بعد اقامة البرهان على الوجوب من اقامة البرهان على القدم ولا يذهب عليك انه اذا جعل القديم خبرا بعد خبر كما عرفت انه صرح وجعل تعريف المسند لقصره على المسند اليه لم يكن تصريحا بما علم ضمنا (قوله اذ الواجب لا يكون الا قديما) دليل على دعوى المتن وليس متعلقا بقوله تصريح بما علم التزاما حتى يتجه انه لا يتم لان الدليل لا يفيد الا اللزوم فى نفس الامر وهو لا يفيد العلم به التزاما وان الواجب كالقديم من لوازم الله تعالى فلا معنى لجعله من لوازم الواجب دون الذات المشتهر

٨ عقائد

بجميع صفات الكمال نعم ظهر دليل آخر على انه القديم وهو ان الذات لا يكون الا قديما وثبوت وحدته أيضا تدل على قدمه والا لكان له صانع فلا يكون صانع العالم واحدا فتأمل وقوله اذ لو كان أى الواجب حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده حادثا عن غير ضرورة يريد به والتالى باطل والا لم يكن محدثا لجميع ماسواه ويمكن ان يقال لو كان حادثا لانفك عنه مقتضى ذاته وهو وجوده ولو كان ماوقع فى كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان نتيجة مجرد كون الواجب قديما لكان من قبيل توهم فى غاية البعد وهو ظن الاعم والاخص مترادفين نعم لو كان نتيجة ان كل واجب قديم وكل قديم واجب لكان من قبيل ظن المتساويين مترادفين وما يقال ان الواقع مبنى على اصطلاح القدماء على جعل المتساويين مترادفين يخرجه من عدم الاستقامة لكن فيما ذكره من قول التبصرة دليلا عليه من أن الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما مغايرا للآخر نظر لجواز ان يكون صاحب التبصرة ممن ظن الترادف بين المتساويين (قوله وانما الكلام فى التساوى بحسب الصدق) أى النزاع فيه فان بعضهم على ان القديم أعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة فى تعدد الصفات القديمة انما المستحيل تعدد الذوات القديمة ولا تعدد القدماء مطلقا وفيه ان تعدد القدماء يوجب وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته لان علة الحاجة عند المتكلمين الحدوث وهذا فى المعنى قول بتعدد الذوات القديمة الا أن يتنزل من القول بان المحوج هو الحدوث الى القول بان المحوج هو الامكان وقوله وانما المستحيل

ومنع انتفاء اللازم ان أريد بالامكان * فان قيل مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثانى فى الزمان الماضى بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد فى الزمان الماضى بسبب انتفاء التعدد * قلنا نعم بحسب أصل اللغة لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما فى قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان أحد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط (القديم) هذا تصريح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديما أى لا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع فى كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام فى التساوى بحسب الصدق فان بعضهم على ان

للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع أمرين التعدد وامكان شئ من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شئ من الاشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال (قوله ومنع انتفاء اللازم ان أريد بالامكان الخ) لو أريد باللازم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة لتم الامر لكنه بعيد (قوله فلا يفيد الا الدلالة الخ) أى فيلزم أن يكون كلا الانتفاءين الماضيين مقرونين لكن يعلل الثانى بالاول بحسب الماضى والمقصود بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق الانتفاء الثانى (قوله من غير دلالة على تعيين زمان) ولو سلم الدلالة على تعيين الماضى لتم المقصود أيضا لان الحادث لا يكون إلها (قوله لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين) لان قدماء المتكلمين يريدون بالترادف التساوى قال فى التبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء

تعدد الذوات القديمة الاولى انما المستحيل وجود الذوات القديمة أو انما المستحيل تعدد الذات القديم فافهم (قوله تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) أقول منشؤه اما التلبيس تخوفا من القول بامكان الصفات الموجب لحدوثها بناء على أصلهم من أن كل ممكن حادث واما الالتباس اما تحرير الاول فبأن يقال لما كان الواجب لذاته بمعنيين الواجب بحقيقته بان تكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته والواجب بموصوفه بان تكون ضرورة وجوده ناشئة من اقتضاء موصوفه لوجوده واستقلاله به وضع أحدهما مكان الآخر في القول بان الصفات واجبة لذواتها حتى لو سئل انه هل الصفات واجبة لذواتها لم يكن للقائل بان يجيب عنه بنعم ويظهر أمر التلبيس وأما تحرير الثاني فبأن يقال لما كان اقتضاء الواجب وجوده جعل وجوده واجبا توهم ان اقتضاء العلم مثلا يقتضي كون العلم واجبا وفرق بينهما بان اقتضاء الواجب وجوده يوجب غناءه في وجوده عن موجد غيره واقتضاؤه وجود العلم يوجب احتياج العلم الى موجود غيره (قوله واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته) في الكلام ايجاز أي استدلوا على وجوب الصفات بانها قديمة وكل ما هو قديم فهو واجب لذاته واستدلوا على هذه الكبرى بانه لو لم يكن واجبا لذاته الخ (قوله ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لكانت باقية) لم يوجبوا من قيام الوجوب بالصفات قيام المعنى بالمعنى لان الوجوب أمر اعتباري بخلاف البقاء فانهم

زعموا انه أمر موجود حتى أوقعهم في القول بعدم بقاء الاعراض * فان قلت الاعتراض يرد على قدم الصفات أيضا ولا يخص بوجودها فلم خص * قلت زعم المعترض انها لو لم تكن واجبة لكانت محدثة فورود الاعتراض يخص بتقدير كونها واجبة ولا يخفى ان كلام المعترض لو تم لبطل قدم الصفات أيضا لجريان الدليل في نفي القدم أيضا (قوله وأجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة) بخلاف العرض فانه لو بقي لكان باقيا ببقاء هو غيره اذ لو كان البقاء عينه لما انفك عنه وقد انفك عنه في زمان حدوثه ويرد عليه ان صفة الباقي تقتضي زيادة البقاء كالعالم فانه يقتضي زيادة العلم فالقول بتجويز كون البقاء نفس الباقي يهدم الاستدلال على زيادة الوجود والعلم واما باقتضاء اللفظ زيادة مبدأ الاشتقاق (قوله وهذا الكلام في غاية الصعوبة) أي القول بتعدد الواجب لذاته في غاية الصعوبة فانه مناف للتوحيد الذي هو أصل الايمان بخلاف القول بامكان الصفات لانه ليس في تلك الصعوبة لانه لا ينافي الا قولهم ان كل ممكن فهو حادث وهذا ليس مما يتوقف عليه الايمان فلا صعوبة فيه الا لزوم مخالفتهم فالالتجاء في دفعه الى القول بالوجوب لذاته كالالتجاء من السحاب الى الميزاب ومن لم يعرف مقصود الكلام قال لا وجه لقوله والقول بامكان الصفات الخ في بيان صعوبة القول بوجوبها فقال في توجيهه ماشاء ولك أن تجعل قوله وهذا كلام في غاية الصعوبة بمعنى ان الكلام في صفاته تعالى كلام في غاية الصعوبة لانه لا يصح القول بوجوبها ولا القول بامكانها وقوله فان زعموا أنسب بهذا المعنى وكأنه جرأ القائل بتعدد الواجب لذاته توهم ان المستحيل تعدد الواجب الذات الواجبة لا باثبات ذات واجبة وصفات واجبة قياسا على ما قيل في قدم الصفات وقوله وسيأتي لهذا زيادة تحقيق يعني به ما ذكره في تحقيق ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها (قوله الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد) أجرى عليه تعالى هذه الاسماء مع انه يتكفل بمعرفتها اثبات مبادي هذه الاسماء فيما بعد ولم يكتف به لان الدليل على ثبوت الصفات اطلاق هذه الاسماء عليه تعالى في لسان الشرع وبداهة انه لا معنى للعالم بدون العلم وهكذا وقدم الحي مع تأخير الحياة عن العلم والقدرة في عد الصفات على طبق اثبات الصفات في كتب

القديم أعم لصدقه على صفات الواجب بخلاف الواجب فانه لا يصدق عليها ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضرير رحمه الله ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى فاجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وهذا كلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا أنها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد وسيأتي لهذا زيادة تحقيق (الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد)

المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة (قوله تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) يرد على ظاهره ان كل صفة محتاجة الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها وسيجيء تأويله (قوله اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق الخ) هذا يدل على ان وجود الصفة القديمة لا يتعلق بايجاد شيء وهذه جهالة بينة وان قالوا كلاما منافي القدم بالذات والصفة ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات (قوله باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة)

لان دليل بديهية العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع مايشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات على أن أضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها وأيضا قد ورد الشرع بها او ببعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه (ليس بعرض) لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان قيام العرض بالشئ معناه ان تحيزه تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا مبنى على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده وان القيام معناه التبعية فى التحيز

وأما الاعراض فبقاؤها غيرها الا انه كالكه ثنها حال الحدوث لكن يرد ان البقاء مضاف الى الصفة فكيف يكون نفس المضاف اليه فان أرادوا بكونه نفسها عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجى على ماسيجئ فى التكوين فلم يجوزوا النفسية بهذا المعنى فى الاعراض حتى لا يلزم تجددها (قوله بان محدث العالم على هذا النمط) يعنى ان تصور الواجب بعنوان انه محدث لجميع ماسواه على هذا النمط البديع والنظام المحكم يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديهيا فلا يرد ما يقال يحتمل ان يحدثه بالوسط المختار الصادر عنه بالايجاب وايجابه بلا قصد لا يدل على العلم ولا غيره لان ذلك الوسط من جملة العالم فيكون حادثا فلا يصدر عن القديم بالايجاب ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يقتصر على بيان حدوث ماثبت وجوده من الممكنات ثم ان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم له مدخل فى بديهية الحكم والا فيمكن أن يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار وكل قادر عالم وحى وظاهر كلام الشارح يعم السمع والبصر لكن فى دلالة الاحداث على وجه الاتقان عليهما تأمل (قوله وهذا مبنى على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده) وعلى ان هذا الزائد أمر موجود فى نفسه حتى يكون عرضا

الفن حيث أخرفيها اثبات الحياة عن اثباتهما الداعى ان الدليل على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة لضرورة ان من يكون عالما قادرا يكون حيا لان العلم والقدرة يتوقفان على الحياة ولم يعرف ثلاث الصفات الست لان تعريف مباديها فيما بعد يغنى عن تعريفها ولم يعكس مع ان تقدم ذكرها يدعو اليه لان تعريفها لا يغنى عن تعريف مباديها لان تعريف المشتق لا يفيد معرفة مبدئه اذ حمل المشتق على المشتق لا يوجب اتحاد مباديها كما يشهد به حمل الكاتب على الضاحك (قوله لان بديهة العقل جازمة) نوقش فى شهادة العقل لثبوت السمع والبصر للاتقان فى الفعل ويمكن دفعه بان الافعال المتقنة المتعلقة بالمبصرات واجابة الادعية واظهار الافعال على طبق طلب الحاجات يدل على السمع والبصر وقوله على ان اضدادها نقائص انما يتم لو لم يخل الشئ عن الاضداد ومنع بان الهواء خال عن الالوان والطعوم كلها (وقوله وأيضا قد ورد الشرع الخ) لاحكام الدليل المذكور بانه تأيد بالسمع فلا تحوم حوله تهمة تلبس الوهم ولا يرد على جعل التوحيد مما لا يتوقف عليه الشرع انه لولا التوحيد لم يكن اثبات الشرع اذ لمنكر الشرع ان يقول هذا الشرع ليس فى حق لانه ليس من إلهى لانا نقول تثبت المعجزة انه من إلهه وجعل الكلام مما يتوقف عليه الشرع لا يتجه عليه انه كثيرا ما كان ثبوت الشرع بالالهام فلا يتوقف على الكلام لان ثبوت شرع نبينا عليه الصلاة والسلام علم بالكلام لانه مستند الى القرآن (قوله ليس بعرض) لما نبه على جواز التصريح بما علم ضمنا مرة لم يلتفت اليه هنا اعتمادا على تنبيه السامع والا فقد علم انه ليس بعرض ونظائره من وجوب الوجود وقوله لانه لا يقوم بذاته تقريره والواجب تقوم بذاته دليل من الشكل الثانى ينتج العرض ليس بواجب والمطلوب ان الواجب ليس بعرض فتنعكس النتيجة ليحصل المطلوب ولو قيل لان الواجب يقوم بذاته والعرض لا يقوم بذاته لاستغنى عن العكس ولقد سلك الشارح فى نفى العرضية طريقا بعيدا مع ان هنالك طرقا أقصر منها ماذكره فى شرح المواقف ان العرض يحتاج الى محله والواجب مستغن عن جميع ماعداه ومنها ان العرض يتبع فى التحيز والواجب ليس بمتحيز فضلا عن أن يكون تابعا فيه الا أنه يخص مذهب المتكلمين ومنها ان العرض من أقسام الممكن ومنها أن محله ان كان واجبا تعدد الواجب لذاته وان كان حادثا يكون أولى بالحدوث ولا خفاء ان الاولى بنفى العرضية عنه صفاته لانها أشبه بالاعراض وكأنه احتيج الى نفى كونه عرضا لايهام اطلاق النور فى الشرع عليه تعالى عرضيته وكان الاولى ان يقول وليس بصفة لان العرض أخص منها اذ لا يقال لصفاته تعالى اعراض (قوله فيكون ممكنا) فيكون من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم (قوله ولانه يمتنع بقاؤه) تحرير الدليل الواجب باق والعرض ليس باقيا فالواجب ليس بعرض والدليل على ان العرض ليس باقيا انه لو كان باقيا لكان البقاء قائما به اذ لا معنى للاسود بلا سواد فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لما ذكره وقوله وهذا مبنى معناه ان هذا الدليل مبنى على ان الخ أما الملازمة فمبنية على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده وأما بطلان التالى فمبنى على ان القيام معناه التبعية فى التحيز كما صرح به وقوله والحق بيان لبطلان مبنى كل من المقدمتين هكذا حقق ولا تتبع من زل فى هذا المقام والمراد بكون بقاء الشئ معنى زائدا على وجوده انه زائد عليه فى الوجود لا فى مجرد المفهوم والا فما ذكره من الحق لا يفيد نفى الزيادة فى المفهوم ولا سبيل الى انكارها فمن قال هذا مبنى على أن بقاء الشئ معنى زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد

ممن موجود فى نفسه حتى يكون عرضا وهو ممنوع أيضا لم يرد على الشرح شيأ (قوله والحق ان البقاء استمرار الوجود الخ) قال الشارح الأصفهانى للطوالع البقاء فى الواجب امتناع العدم وفى الحادث مقارنة وجوده لا كثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل الا بالنسبة الى الزمان الثانى وفى المواقف بقاء الواجب ليس عبارة عن وجوده فى زمانين هذا ولا يخفى ان تعريف البقاء على ماذكره الشارح ينتقض ببقاء الواجب وانه لا يكفى فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثانى بل لا بد من الوجود فى الزمان الثالث ليتم ماذكره من مقارنة الوجود لا كثر من زمان واحد بعد الزمان الاول الا أن يقال مراده بالزمان الاول زمان الحدوث وهو ليس زمان الوجود عند المتكلمين فيكفى فى البقاء الزمان الثانى للوجود (قوله وان القيام هو الاختصاص الناعت بالمنعوت كما فى أوصاف البارى تعالى) يعنى لا تفاوت بين قيام الصفة وقيام العرض كما يشهد به بديهة العقل وقيام الصفة ليس التبعية فى التحيز بل الاختصاص الناعت فكذا قيام العرض وبهذا عرفت ان من قال يعنى تفسير القيام بالتبعية فى التحيز غير مطرد فى أوصاف البارى وقد يدفع بان التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام لم يترك مالا يعنيه وقوله نعم تمسكهم يريد تمسك الحكماء ولا يخفى ان المتبادر تمسك المتكلمين فالاولى تمسك الحكماء وقوله اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ولان السرعة والبطء قابلان للاشتداد والضعف فلا يكونان فصلين للحركة لان الفصول لا تقبل الاشتداد والضعف (قوله ولا جسم) فى المواقف ذهب بعض الجهال الى أنه جسم فالكرامية أى موجود وآخرون قائم بنفسه ولا نزاع معهم الا فى التسمية ومأخذه التوقيف ولا توقيف ههنا والمجسمة هو جسم حقيقة فقيل من لحم ودم وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء (قوله أما عندنا) ان كان التخاطب على اصطلاح المتكلم كما هو الظاهر لا يجرى فيه قوله وأما عند الفلاسفة وان كان على مذهب الحكيم وهو بعيد فلا يصح قوله اما عندنا وحمل قوله ولا جوهر على معنى ولا ما يطلق عليه الجوهر ليصح محملا لهذا التفصيل بعيد كل البعد على انه لا يصلح محملا لهذا التفصيل لانه لا تفصيل فى نفى ما يطلق عليه الجوهر فان وجه نفيه عندنا وعند الفلاسفة متحد فتأمل والدليل الثانى على نفى الجوهرية عندنا انما يتم لو لم يكن جوهر لا يكون جزء جسم ومع ذلك نفى كونه جزء جسم لا بد له من دليل ويمكن البيان بان المراد بجزء الجسم ما يصلح أن يكون جزء الجسم ولا يصلح أن يكون المبدأ ما يصلح أن يكون جزء جسم والا لزم تكثير الواجب جدا أو الترجيح بلا مرجح وما يقال انه لا يصح أن يكون جزأ لا يتجزأ والا لكان فى غاية الحقارة يرده ان الصغر انما يوجب الحقارة لان آثاره حقيرة فى جنب آثار العظيم أما لو كان الصغير مع صغره مبدأ لجميع العالم لكان فى غاية العظم (قوله وأما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسما للموجود لا فى موضوع الخ) يعنى ان المنع عند الفلاسفة باعتبار معنى دون معنى آخر فان له معنيين عندهم يستفاد أحدهما من تفسيرهم اياه بالموجود لا فى موضوع مجردا كان أو متحيزا والآخر من جعلهم اياه من أقسام الممكن فان الظاهر من تقسيمهم الممكن الى الجوهر ان لا يكون من قبيل وضع القيد موضع المقيد ومن تفسيرهم اياه بالماهية الممكنة التى اذا وجدت كانت لا فى موضوع فقوله لكنهم جعلوه الخ استدلال على المعنى الثانى بامرين فلا يرد انه لا حاجة الى قوله وأرادوا به الماهية الممكنة الخ على انه يفيد ان الجوهر اسم لما يزيد وجوده على ماهيته فيدل على نفى الجوهرية بوجه آخر لان وجود الواجب عين ذاته عندهم وليس له ماهية ووجود وقوله وأما اذا أريد بهما القائم بذاته فيه اشارة الى معنيين آخرين للجسم والجوهر لا يمتنع ثبوتهما له تعالى والى ان المنع عن وصف البارى بهما من حيث التوقيف

والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثانى ومعنى قولنا وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا فى الزمان الثانى وان القيام هو الاختصاص الناعت بالمنعوت كما فى أوصاف البارى تعالى وان انتفاء الاجسام فى كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك فى الاعراض نعم تمسكهم فى قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطئها ليس بتام اذ ليس هنا شىء هو حركة وآخر هو سرعة أو بطء بل هنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات (ولا جسم) لانه متركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث (ولا جوهر) أما عندنا فلانه اسم للجزء الذى لا يتجزأ وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك وأما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسما للموجود لا فى موضوع مجردا كان أو متحيزا لكنهم جعلوه من أقسام الممكن وأرادوا به الماهية الممكنة

وهو ممنوع أيضا (قوله كما فى أوصاف البارى تعالى) يعنى ان تفسير القيام بالتبعية فى التحيز غير مطرد فى أوصاف البارى وقد يدفع بان التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام وأوصافه تعالى ليست اعراضا ولذا حكموا ببقائها او عدم بقاء الاعراض (قوله وانتفاء الاجسام) هذا رد اجمالى لدليلهم وحاصله ان ماذكروه استدلال فى مقابلة الضرورة لان أصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعدم بقائها ليس بابعد عند العقل من عدم بقاء الاعراض فبقاؤها ضرورى أيضا (قوله وأرادوا به الماهية الممكنة) فيلزم أن يكون ممكنا وان يزيد وجوده على ماهيته ووجود الواجب

وايهام معنى باطل وايهام الموافقة مع المجسمة والنصارى لكن لا ينبغى الاكتفاء فى التبادر على معنى هو مذهب المتكلمين بل ينبغى أن يقال مع تبادر الفهم الى المتحيز والمركب والممكن ليكون قوله والممكن اشارة الى مذهب الحكيم (قوله قلنا بالاجماع) أقول كلمة التوحيد شهدت باطلاق الموجود فان قولنا لا إله الا الله بتقدير لا إله موجود الا الله (قوله والموجود لازم للواجب) لا اختصاص له بالواجب بعد ثبوت الترادف بين الالفاظ الثلاثة فالاولى والموجود لازم لها الا أن يقال المراد بالواجب مفهومه لا لفظه واذا كان الموجود لازما لمفهوم الواجب كان لازما لمفهوم الثلاثة ثم ينبغى أن يقال ان الله يلزمه الواجب والقديم والموجود ويكفى فى الاذن اطلاق لفظ الملزوم وقوله وما يلازم معناه معناه وما يلازم معناه معناه فمعناه فاعل أو مفعول تأمل تعرف معناه (قوله وفيه نظر) من وجوه الاول الاول منع الترادف للقطع بتغاير المفهومات والثانى انه ان اشترط فى توهم الترادف المساواة فالقديم أعم من الواجب وان سلم التساوى فهما أعم من الله تعالى وان اكتفى بمجرد التصادق حتى يكون الاعم مرادفا للاخص فلا وجه لجعل الواجب والقديم مترادفين أو الواجب والقديم والله مترادفات وعدم جعل الموجود مرادفا لها والثالث منع كفاية التوقيف على اطلاق المرادف فى اطلاق مرادف آخر والرابع منع كون الموجود المشعر بزيادة الوجود لازما للواجب والخامس منع كفاية الاذن فى الملزوم فى اطلاق اللازم اذ اطلاق الملزوم لا يزيد على افادة ثبوت اللازم والثبوت لا يكفى فى اطلاق اللفظ ولو كان كافيا لم يحتج فى اطلاق تلك الالفاظ الى ماذكر اذ لا شك فى ثبوت القدم والوجوب والوجود للذات فخذ مانهديه اليك تمكن مع اللذات (قوله ولا مصور أى ٦١ ذى صورة الخ) تفسير المصور بذى صورة يشعر بانه جعله صيغة نسبية كالتامر واللابن لا اسم مفعول لكن فيه انها لم تعرف غير فاعل وفعال ولا يبعد ان يقال أراد بهذا التفسير التنبيه على انه ليس المراد نفى تعلق التصوير به لانه لا يتأثر من غيره فلا يفيد نفى الصورة من غير تصوير بل المراد نفى الصورة فاحفظه ولا تغفل عنه فى نظائره ومن الجائز ان تجعل صيغ المفعول باقية على طباعها ويستفاد منها عموم النفى بواسطة ان هذه الامور لا تثبت للشئ الا باعطاء الفاعل اياها فنفى الاعطاء نفى لها مطلقا وقوله لان تلك من خواص الاجسام تحصل لها الخ دليل على المطلوب ومحصله ان ثبوت الصورة خاصة الجسم الموقوفة على ثبوت عدة من خواصه فاعرفه ولا تكن كغافل قال لا حاجة الى قوله تحصل لها الخ وما اعتذر به من أن الخاصة تكون اضافية وحقيقية فقوله تحصل لها الدلالة على ان الخاصة حقيقية فمن قبيل العذر أشد من الجرم بقى انه لا يصح قوله لان تلك من خواص الاجسام لانها تحصل السطح أيضا فينبغى ان يقول لانها من خواص الاجسام والسطوح الا أن يقال الدليل مبنى على مذهب المتكلمين النافين للسطوح ولقيام العرض بالعرض (قوله ولا محدود أى ذى حد ونهاية) يمكن حمله على نفى التحديد ونفى معرفة كنهه لان التحديد لا يكون للبسائط (قوله ولا معدود) لا يخفى انه تكرر صريح لقوله الواحد لان الوحدة نفى الكثرة وقوله أى ذى عدد وكثرة الخ تفسير لقوله لا محدود ولا معدود على سبيل اللف والنشر المرتب (قوله ولا متبعض الخ) نفى التبعض والتجزى والتركب يؤل الى واحد وكان الداعى الى نفى التبعض والتجزى والتركب ايهام اضافة الشرع الوجه واليد والرجل واليمين اليه تعالى وقد يحمل التبعض على الانقسام العقلى والوهمى والتجزى على الانقسام بالفعل وهذا مراد من قال يعتبر فى التجزى الانحلال الى ما منه التركيب بخلاف التبعض ولك ان تريد بالتبعض كونه مضافا اليه البعض كبعض الانسان وبالتجزى كونه ذا أجزاء ولك ان تقول المراد بنفى التبعض نفى اضافة البعض اليه وبنفى التجزى نفى اضافة الجزء وبالتركيب نفى اطلاق الكل والمركب فلا تكرار أصلا وكما انه تعالى ليس متركبا من الامور ليس متركبا مع أمر فلو قال ولا مركب لكان أفيد وكان الاولى تقديم قوله فاله أجزاء الى آخره على قوله لما فى كل ذلك الخ

التى اذا وجدت كانت لا فى موضوع وأما اذا أريد بهما القائم بذاته والموجود لا فى موضوع فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المتركب والمتحيز وذهبت المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذى يجب تنزيه الله تعالى عنه *فان قيل كيف صح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع *قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقديم ألفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة أو من لغة أخرى وما يلازم معناه وفيه نظر (ولا مصور) أى ذى صورة وشكل مثل صورة انسان أو فرس لان ذلك من خواص الاجسام يحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات (ولا محدود) أى ذى حد ونهاية (ولا معدود) أى ذى عدد وكثرة يعنى ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر (ولا متبعض ولا متجزئ) أى ذى ابعاض وأجزاء (ولا متركب) منها لما فى كل ذلك من الاحتياج المنافى للوجوب فماله أجزاء يسمى باعتبار تألفه

الواجب عين ذاته عندهم (قوله وفيه نظر) للقطع بتغاير المفهومات وأيضا لا نسلم ان الاذن بالشئ اذن بمرادفه ولازمه كيف لا وقد يكونان موهمين النقص ولا شك فى صحة اطلاق مثل خالق كل شئ ويلزمه خالق القردة والخنازير مع عدم جواز اطلاق اللازم وقيل الطبيب لا يطلق عليه تعالى

لان تحرير الدعوى سابق على الاستدلال عليها ونفي التناهي بعد كونه محدودا ومعدودا مستغنى عنه (قوله أي المجانسة للاشياء) يعني المراد بالمائية المجانسة بعلاقة ان معنى قولنا ماهو ومن أي جنس هو وفيه نظر لان ماهو لا يكون سؤالا عن الجنس بل ما تمام الا ان الجنس هو تمام الماهية المشتركة ولا يجاب به عن السؤال بحسب الخصوصية الا أن يقال أراد بما هو السؤال بما كما وقع في كتب الميزان في تعريف الجنس بقي ان قوله لان معنى قولنا بيان لعلاقة قصد المجانسة بالمائية فلا يرتبط به قوله والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة لانه لبيان نفي المجانسة ولا يصح حمل قوله لان معنى قولنا على بيان نفي الوصف بالمائية لانه لا حاجة اليه بعد قوله أي المجانسة فالواضح لان المجانسة ولا يرد ان مجانسة الواجب لا تقتضي التمايز بفصول مقومة بل يكفي التمايز بفصل مقوم لان المعنى ان مجانسة الاشياء توجب تمايزها بفصول مقومة فيقتضي مجانسة الواجب تمايزه بفصل مقوم وبهذا التقرير عرفت ان قوله التمايز عن المجانسات ليس على ما ينبغي والصحيح تمايز المجانسات بفصول مقومة لان التمايز لا يتعدى بعن بل التميز فلا نهمل التميز فالاولى ان يحمل قولهم ولا بالمائية على انه لا يسئل عنه بما لانه اما للسؤال عن الماهية المشتركة وهو تعالى منزه عنها نوعية كانت أو جنسية أو عن الماهية المختصة وهي وان قيل بها في حقه تعالى على مسلك المتكلمين لكن كنهه تعالى غير معلوم لاحد حتى يتأتى السؤال عنه بما والتمسك بكون ماهو سؤالا عن الجنس بقول السكاكي لا يناسب أدب المقام لانه ليس جنسا يستدعي فصلا وأيضا لم يخص السكاكي السؤال بما بالجنس بل جعله للسؤال عن الوصف أيضا فقال يقال في جواب ما زيد الكريم ونحوه واثبات بطلان التركيب العقلي لا يسعه المقام (قوله ولا بالكيفية) في شرح المواقف اتفق العقلاء على انه لا يتصف 62 بشئ من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر والباطن كالطعم واللون والرائحة والالم

منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزئا (ولا متناه) لان ذلك من صفات المقادير والاعداد (ولا يوصف بالمائية) أي المجانسة للاشياء لان معنى قولنا ماهو ومن أي جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب (ولا بالكيفية) أي من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب (ولا يتمكن في مكان) لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد

مع انه يرادف الشافي وليس بشئ لان الطبيب هو العالم بالطب والشافي من يفيد الشفاء (قوله وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزئا) لكن يعتبر في التجزئ كون ما اليه الانحلال ما منه التركيب بخلاف التبعض (قوله لان معنى قولنا ماهو ومن أي جنس هو) صرح به السكاكي وغيره وهذا المعنى هو الذي نفي عنه تعالى نعم لها معان أخر مثل السؤال عن الحقيقة أو الوصف ولا يتعلق غرضنا بذلك لكن يرد أن يقال المعتبر في الماهية هو الجنس اللغوي لا المنطقي وهم

مطلقا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي وأما اللذة العقلية فنفاها المليون وأثبتها الفلاسفة هذا فلا وجه لتخصيص المتن الكيفية بالسلب ولا وجه لتخصيص الشرح الكيفية بما هو من توابع المزاج والتركيب الا أن يدعى ان اللذة أيضا من توابع المزاج والتركيب (قوله ولا يتمكن في مكان) انما ذكر قوله في مكان مع انه يغني عنه ذكر التمكن اذ التمكن

يعدون

لا يكون الا في مكان تصريحا بعموم النفي ردا على المجسمة النافين عنه كل مكان سوى المكان العلوي أو نفيا التوهم حمل التمكن على الاقتدار فان نفيه كفر (قوله لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم أو متحقق يسمونه المكان) قدم المتوهم لانه مذهب المتكلمين وهو كما يمكن جعله صفة للبعد وهو الاقرب المشهور يجوز جعله صفة للنفوذ لان النفوذ منقسم الى الموهوم والمحقق كالبعد وقوله يسمونه المكان اشارة الى تفسير المكان في أثناء تفسير التمكن وههنا بحثان أحدهما ان التعريف يقتضي أن يكون المتمكن هو البعد لانه النافذ مع ان المتمكن هو ما قام به البعد من الجسم فلا بد من تأويله بأن المراد كون الشئ بحيث ينفذ بعده في بعد آخر وهو بعيد عن العبارة جدا ولو قال نفوذ بعد شئ في بعد آخر لكان أقرب الى التأويل فافهم وثانيهما ان التعريف يصدق على ما ليس لتمكن لا محالة لانه يصدق على نفوذ بعد الجسم في بعد جسم آخر بحيث يماس السطح الظاهر للنافذ السطح الباطن لما نفذ فيه مع انه ليس بتمكن عند المتكلمين والحكماء الجاعلين المكان البعد القائم بنفسه ويصدق على نفوذ ابعاد الجسم بكليتها في البعد الموهوم كما هو عند المتكلمين مع انه ليس بتمكن عند غيرهم وعلى نفوذها بكليتها في البعد المحقق عند القائلين بوجود الخلاء مع انه ليس بتمكن عند المتكلمين وغيرهم من الحكماء القائلين بأن المكان هو السطح وتحقيق المقام أن التمكن عبارة عن نفوذ بعد في مكان والمكان اما السطح الباطن للحاوي المماس بجميعه لجميع السطح الظاهر للمحوي ونفوذ البعد حينئذ بمعنى مماسة السطحين بتمامهما وأما البعد المجرد القائم بنفسه ونفوذ المتمكن فيه باعتبار ملاقاة جميع ابعاده لابعاد ذلك البعد المجرد وذلك بالتداخل وأما البعد الموهوم والنفوذ فيه بهذا المعنى فليس للتمكن معنى واحد بل معان بحسب معاني المكان فلا يصح تعريف واحد له يجمع جميع المعاني

آخر متحقق أو متوهم يسمونه المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزي * فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان متجزئا * قلنا المتمكن أخص من المتحيز لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شئ ممتد أو غير ممتد فاذكر دليل على عدم التمكن في المكان وأما الدليل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز أو لا فيكون محلا للحوادث وأيضا اما ان يساوي الحيز أو ينقص عنه فيكون متناهيا أو يزيد عليه فيكون متجزئا واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما الا انهما اما حدود واطراف للامكنة أو نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شئ (ولا يجري عليه زمان) لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به

يعدون الشهر مثلا جنسا فلا يلزم التركيب (قوله والبعد عبارة عن امتداد) يعني ان البعد عبارة عن امتداد له نوعان عند القائل بوجود الخلاء وأما عند أصحاب السطح فله النوع الاول فقط وهذا التعريف للبعد الموجود ويعلم منه البعد الموهوم بالمقايسة (قوله فيلزم قدم الحيز) هذا مبني على وجود الحيز وهو خلاف مذهب المتكلمين (قوله فيكون محلا للحوادث) لان الحصول في الحيز من الاكوان والاكوان من الموجودات العينية عند المتكلمين (قوله اما أن يساوي الحيز أو ينقص أو يزيد) هذا الترديد لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشئ على حيزه ونقصانه عنه في جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مبني على تناهي الابعاد والا جاز ان يساوي الحيز الغير المتناهي نعم يلزم التجزي حينئذ لكن الكلام في لزوم التناهي (قوله باعتبار عروض الاضافة الى شئ) فان الدار المبنية بين الدارين علو بالنسبة الى ما تحتها وسفل بالنسبة الى

(قوله والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين بالخلاء) لا خلاف في مفهوم البعد فانه الامتداد عند الكل انما الخلاف في وجود الخلاء فالواضح أن يقول والبعد هو الامتداد وهو يقوم بالجسم عند الكل ويقوم بنفسه أيضا عند القائلين بوجود الخلاء ومن قال تأويله ان البعد امتداد له نوعان عند القائلين بوجود الخلاء ونوع واحد عند أرباب السطح فقد جعل تعريف البعد بحيث لا يصدق على شئ من افراده فتأمل ثم ان التعريف لا يصدق الا على البعد المحقق ولو قال عند القائلين بالخلاء وترك ذكر الوجود لامكن جعله شاملا للبعد الموهوم بأن يجعل القول بالخلاء أعم من القول به محققا أو موهوما اعلم ان المكان عند العامة ما يمنع الشئ من النزول فمكان الحيوان هو الارض عندهم دون الهواء المحيط به حتى لو منع جسم صغير جسما كبيرا عن النزول كان مكانا له وعلى هذا جاز أن يكون المكان أنقص عن المتمكن بخلاف المكان بالتفاسير السابقة فانه لا يجوز أن يزيد أو ينقص بل يجب أن يساوي المتمكن ولو حمل نفي المتمكن على هذا المعنى لصح أيضا (قوله قلنا المتمكن أخص من المتحيز) فلو نفي التحيز لكان أنفع وقوله لان الحيز يفيد ان لا مخالفة في مفهوم الحيز كما في مفهوم المكان وليس كذلك لان الحيز والمكان بمعنى واحد عند من جعل المكان السطح أو البعد المجرد المحقق والحيز عند المتكلمين بمعنى ذكره وكون الحيز أعم من المكان عند المتكلمين حتى لا يجعلوا الجوهر الفرد متمكنا بل متحيزا لم نجده الا في كلام الشارح وأما عباراتهم فتفصح عن اتحاد معنى الحيز والمكان (قوله فيلزم قدم الحيز) هذا لا يتم على تقدير كون الحيز فراغا موهوما اذ لا قدم لما لا وجود له وكونه محلا للحوادث باعتبار كونه محلا للتحيز الحادث وانما جعل التحيز حوادث لانه اذا كان الازلي متحيزا والحيز حادثا يجب أن يكون هناك احياز غير متناهية يتحيز في كل زمان في حيز فيلزم أن يكون محلا للتحيزات (قوله وأيضا اما أن يساوي الحيز الخ) قيل هذا الترديد لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشئ على حيزه ونقصانه عنه على جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مبني على تناهي الابعاد والا لجاز أن يساوي الحيز الغير المتناهي نعم يلزم التجزي لكن الكلام في لزوم التناهي قلت على تقدير عدم التناهي جاز أيضا أن ينقص المتمكن عنه ولا يلزم تناهيه لان غير المتناهي يجوز أن يكون أنقص عن غير المتناهي انما الممتنع نقصانه بمقدار متناه ثم نقول ملخص الدليل لزوم التناهي أو التجزي وذلك لازم سواء قلنا بعدم تناهي البعد أولا فلا مبنى على التناهي تقرير الدليل لا الدليل وفرق بين ابتناء الدليل وابتناء تقريره ولو كان الدليل مبنيا على تناهي الابعاد يلزم التناهي على تقرير الزيادة أيضا ثم جريان الترديد في الجوهر الفرد محل نظر اذ المساواة والزيادة والنقصان من خواص الكم ولا كمية للجوهر الفرد (قوله واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة) لما كان فيما بينهم نفي المكان والجهة معا أشار الى نكتة ترك الجهة وهي ان نفي المكان يستلزمه وفيه بحث لان نفي المكان انما يستلزمه لو كان الجهة حد المكان أو نفسه اما لو كان حد الحيز الاعم من المكان أو نفسه فنفي التمكن لا يستلزم نفيه (قوله ولا يجري عليه زمان) أي لا يعين وجوده بزمان فان الجريان على الشئ يستعمل بمعنى تعينه به منه قول النحاة المصدر اسم الحدث الجاري على الفعل فان معنى جريان المصدر على الفعل انك تقول ضربت ضربا أو ضربة فتعين به ما قصدت بالفعل وعدم تعين وجوده تعالى بالزمان لانه لا تعلق له بالزمان وان كان مع الزمان لان المتعلق بالزمان ماله وجود غير قار منـدرج منطبق على اجزاء الزمان أو على طرف الزمان وهو الآن والاول يسمى زمانيا والثاني دفعيا ومثل هذا الشئ لا يوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة فانها بحيث

أقل الأرض انتفاء الزمان فهو موجود فلا فرق بين كان الله ويكون وبين كان زيد ويكون فان وجوده تعالى ثابت مستمر مع الزمان لا فيه بخلاف وجود زيد فانه فى الزمان ومنطبق عليه لا يوجد بدون هذا الزمان لتعلقه بأمور منطبقة عليه وكما ان الزمان لا يجرى عليه تعالى لا يجرى على صفاته القديمة وقوله لان الزمان عندنا يعنى به الاشاعرة فانهم قالوا هو متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه فالزمان غير متعين فربما يكون الشئ زمانا للشئ عند أحد ويكون الشئ الثانى زمانا للشئ الاول عند آخر فقد يقال جاء زيد عند مجئ عمرو وجاء عمرو عند مجئ زيد وهو ضعيف لا يسع المقام بيان ضعفه وانما أوقعهم فيه عدم الفرق بين علامة الوقت والوقت ووجه قوله وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة مع انهم جعلوه مقدار حركة الفلك الاعظم انه أراد به مقدار الحركة بالذات ومقدار الحركة بالذات مقدار حركة الفلك الاعظم فانه يقدر بحركة الفلك الاعظم أولا وبالذات ويقدر به سائر الحركات ثانيا وبالعرض على ما بين فى محله ولك ابقاء المقدار على اطلاقه فان ما يقدر به الحركة مطلقا مقدار حركة الفلك الاعظم فان جميع الحركات تقدر به ثانيا وبالعرض ولم يلتفت الى مذاهب ثلاثة أخرى لكمال ضعفها وهى ان الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لا يجوز عليه العدم وانه الفلك الاعظم وانه حركة الفلك الاعظم واعلم ان قوله لا يجرى عليه زمان لا يراد به الا أحد المعنيين مما ذكره الاشاعرة أو الحكيم اذ لا يجوز أن يراد فى اطلاق واحد معنيان والشارح لم يقصد بما ذكره ان المراد المعنيان بل ان هذه المسئلة متفقة بين الحكيم والاشاعرة ولك أن تقول ليس للزمان الا معنى واحد والاختلاف بين الفريقين فى تعينه (قوله قضاء لحق الواجب فى باب التنزيه) الظرف متعلق بالواجب أو بالحق والواجب فى كل بمعنى وحق التنزيه أو واجبه المبالغة فيه والمشبهة قوم شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات والمجسمة غلاتهم المصرون على التجسيم الصرف وأما غير غلاتهم مشبهة الحشوية فقالوا هو جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كاللحوم وله الاعضاء والجوارح وسائر فرق الضلال بعد المشبهة احدى ٦٤ وسبعون والعبارة تدل على ان أحدا منهم ليس بمصيب فى باب التنزيه والمراد بأبلغ وجه

> متجدد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزه عن ذلك واعلم ان ما ذكره من التنزيهات بعضها يغنى عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح فى ذلك قضاء لحق الواجب فى باب التنزيه وردا على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه وآكده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انها تنافى وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما أشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من أن معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا أجسم من ذلك وان الواجب لو تركب فاجزاؤه

الابلغ بالنسبة الى عدم التفصيل والتوضيح لا أبلغ من كل وجه اذ لا وجه له والمراد بتكرير الالفاظ المترادفة تكرير المتبعض والمتجزئ والمحدود والمتناهى والتصريح بما علم ضمنا وجه آخر سوى ما ذكر وهو شمول الخطاب لمن لا يتفطن للضمنيات من العوام فان جميع العقائد اما لفظهم أيضا (قوله لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه الخ) قوله بحسب اللغة متعلق بالمعانى الثلاثة بقرينة قوله بدليل قولهم هذا أجسم من ذلك فان هذا الاستعمال لغوى ولا يخفى ان كون العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ممنوع ولو سلم فهو لا يفيد الا عدم اطلاق العرض عليه لايهامه المعنى اللغوى والمدعى سلب العرضية عنه تعالى لا منع اطلاق اللفظ وهكذا الكلام فى كون معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره وفى نظيره وقد مر ضعف دلالة قولهم عليه وان فى قوله وان الواجب الخ تطويل المسافة لان التركيب يستلزم النقص والحدوث سواء اتصف الاجزاء بصفات الكمال أولا على ان عدم اتصاف الاجزاء بصفات الكمال لا يوجب نقص الكل مع اتصافه بصفات الكمال وقد يقال وجه الضعف انه من تعدد موصوفات صفات الكمال لا يجب تعدد الواجب وليس بشئ اذ منها الوجوب والقدم الذاتيان وقوله وأيضا يشعر بأنه دليل مستقل لباب التنزيه وليس كذلك فانه لا يفيد الا التنزيه من التصور والتكيف وكما يلزم اجتماع الاضداد يلزم الاشتمال على النقص اذ بعض الكيفيات نقص كاضداد العلم والقدرة كما صرح به وفى استواء جميع الصور والاشكال والكيفيات فى افادة المدح نظر لانه انما يتم بعد استقصاء معرفة الصور والاشكال والكيفيات ودونه خرط القتاد وكذا فى عدم دلالة المحدثات عليه لانه انما يتم بعد تتبع جميع المحدثات وهو متعذر والدخول تحت قدرة الغير أيضا ممنوع لانه يمكن ان يكون المخصص هو الذات وأما منع كونه حادثا بعد الدخول تحت قدرة الغير فما لا يسمع لانه مبنى على ان كل ممكن حادث فان تم وكون مثل العلم والقدرة صفات كمال يدل المحدثات على ثبوتها لا يغنيه عن مخصص وكون الاضداد صفات نقصان لا يقتصر على انتفاء الدلالة على ثبوتها للواجب بل تدل على انتفائها عنه واعلم ان قوله لا دلالة على ثبوتها لها معناه لا دلالة على ثبوتها للمحدثات وقوله للمحدثات خبر لا لاصلة الثبوت والا لبقى لا بلا خبر وقوله لانها تمسكات ضعيفة متعلق بقوله لا على ما ذهب اليه المشايخ واستلزام ضعفها العدم الابتناء عليها بين لكن لا مدخل فى عدم الابتناء لايهان عقائد الطالبين وتوسيع مجال الطاعنين كما لا يخفى

اماأن تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب أولا فيلزم النقص والحدوث وأيضا اما أن يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات والمقادير فيلزم اجتماع الاضداد أو على بعضها وهى مستوية الاقدام فى افادة المدح والنقص وفى عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة فانها صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها وأضدادها صفات نقصان لادلالة على ثبوتها الا انها تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه الشبهة الواهية واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة فى الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبان كل موجودين فرضا لابد أن يكون أحدهما متصلا بالآخر مماساله أومنفصلا عنه مباينا فى الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا للعالم فى جهة فيتحيز فيكون جسما أوجزء جسم مصورا متناهيا والجواب عنه ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب ان يفوض علم النصوص الى الله تعالى على ماهو دأب السلف ايثارا للطريق الاسلم أو يؤول بتأويلات صحيحة على مااختاره المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين وجذبا لطبع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم (ولا يشبهه شئ) أى لا يماثله أما اذا أريد بالمماثلة الاتحاد فى الحقيقة فظاهر انه ليس كذلك وأما اذا أريد بها كون الشيئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر أى

ما فوقها (قوله اما ان يتصف بصفات الكمال الخ) وجه ضعفه ان صفات الكمال هى العلم والقدرة واخواتهما ولا يلزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب ويرد عليه ان من جملة صفات الكمال الوجوب والقدم وأيضا صفة الكمال هى العلم التام والقدرة التامة ونحوهما وهى لا توجد الا فى الواجب (قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة) مثل قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه وقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق آدم على صورته وقوله تعالى يد الله فوق أيديهم (قوله أو يؤول بتأويلات) بأن يقال المراد بالعروج العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعة ومعنى

(قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة فى الجهة على التمكن) اذ كل ماله جهة فهو متمكن فلا يرد انه لم يكن فيما ذكر نفى الجهة فليس احتجاج المخالف فى التنزيه عما ذكرت بالنص الظاهر فى الجهة على ان التنزيه عن الجهة لم يصرح به لاشتمال التنزيه عن التمكن عليه فهو فى قوة المذكور وفيه بحث لان ماله جهة يجوز أن يكون متحيزا لا متمكنا والنص الظاهر فى الجوارح تمسك للتبعيض والتجزئة والتركب أيضا والاولى أن يقول والتشبيه لان من النصوص ان الله تعالى خلق آدم على صورته (قوله وبأن كل موجودين فرضا لابد أن يكون أحدهما متصلا بالآخر مماساله أومنفصلا عنه) أى بحيث يحل بينهما ثالث وقوله والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم لا ينفى المماسة حتى يثبت كونه منفصلا الا أن يراد بالمماسة المماسة بالكلية لكن انتفاؤها حينئذ لا يستلزم الانفصال ببعض الاجزاء اذ هو يكفى فى ثبوت التباين فى الجهة وقوله ولا محلا للعالم يريد به ولا محلا لجزء من العالم والا فانتفاء الحالية والمحلية بالقياس الى العالم لا ينفى كونه متصلا بشئ من العالم وقوله فيكون جسما أوجزء جسم يتجه عليه أولا أن مخالفا لم يدع انه تعالى جسم حتى يكون قوله أوجزء جسم فى موقعه وأيضا جزء الجسم لا يجب أن يكون جسما حتى يلزم كونه مصورا اذ الصورة من خواص الاجسام كما سبق ولا أن يكون ذا مقدار حتى يكون متناهيا ولا يخفى أن الاستدلال لا يتوقف على ابطال الاتصال لان كلا من الاتصال والانفصال يقتضى التحيز فقصر المسافة أن يقول كل موجودين فرضا لابد أن يكون أحدهما متصلا بالآخر أو منفصلا وعلى كل تقدير يجب أن يكونا متحيزين على ما فى المواقف والوهم المحض ما لم يخالطه صلاح العقل والضبع العضد كلها أو وسطها بلحمها أو الابط الى نصف العضد من أعلاها كذا فى القاموس (قوله ولا يشبهه شئ أى لا يماثله) فسر المشابهة بالمماثلة ولم يتركها على عمومها فيفيد نفى المجانسة وهى المشاركة فى الجنس

ونفى المشاركة فى الكيف لان نفى المماثلة افاد نفى المجانسة فى الجنس ونفى الكيفية أفاد نفى المشاركة فى الكيف وباب التنزيه وان كان يتحاشى فيه عن التكرار والتصريح بالمعلوم ضمنا لكن المختار الحمل على ما لا يسلم عنهما وجعل نفى المماثلة بمعنى الاتحاد فى الحقيقة ظاهر مع ان قدماء المتكلمين ذهبوا الى ان ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات فى الحقيقة لان ذلك منهم اشتباه مفهوم الذات والحقيقة بما صدق عليه واستدل عليه فى المواقف بأنه لو شاركه غيره فى الحقيقة لتميز عنه بالتعين ضرورة الاثنينية فيلزم التركيب ويمكن أن يستدل عليه بأن وجوده مقتضى ذاته فلو اشترك ذاته بينه وبين غيره لتعدد الواجب وكون الشيئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر أى يصلح كل لما يصلح له الآخر مما أورد عليه انه يقتضى رفع الاثنينية فلا يمكن المماثلة بين شيئين وأجيب بأن المراد بسد أحدهما مسد الآخر سد أحدهما مسد الآخر فى الصفات النفسية وهى ما لا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل أمر زائد على الذات كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية ويقابلها الصفة المعنوية كالحدوث والتحيز فعلى هذا ينبغى أن لا يستدل على نفى المماثلة بهذا المعنى بل علمه وقدرته أجل وأعلى مما فى المخلوقات لان العلم والقدرة ليسا من الصفات النفسية لانا نحتاج فى الوصف بهما الى تعقل أمر زائد على الذات عند أهل السنة لكن الذى يستفاد من كلام الشارح دفع الايراد بأن المراد سد أحدهما مسد الآخر فيما به المماثلة

والمساواة فيه من جميع الوجوه (قوله قال في البداية ان العلم ههنا موجود) أي بلا شبهة بخلاف علمه تعالى فانه اختلف في وجوده وقد أشار الى تطرق الاشتباه فيه بقوله فلو أثبتنا العلم صفة الله تعالى فتنبه وقوله وقديما وواجب الوجود ذهاب الى ما نقل عن بعض المتأخرين في صفاته تعالى وقوله فلا يماثله علم الخالق بوجه من الوجوه مبالغة في نفي المماثلة فكأنه قال فلا يماثل علم الخلق أصلا فلا يعتد بما يشعر به من ان المماثلة تحصل بوجه من الوجوه ولا تتوقف على المساواة من جميع الوجوه حتى ينافي ما صرح به من أن المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف ومنهم من قال مقصوده ان بين كلاميه تنافيا والتوفيق بما سيأتي ويعلم من كلام الشيخ أبي المعين ان ما ذكر من معنى المماثلة معنى لغوي ويفهم من المواقف أنه اصطلاح فلا يقدح فيه عدم مساعدة اللغة وقوله لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم دليل ثان على فساد قول الاشعرية اذ عدم منع أهل اللغة على ما سبق أيضا دليل عليه فالظاهر في قوله والظاهر انه لا مخالفة ترك الظاهر لان الظاهر المخالفة والموافقة هو المآل والظاهر ان المراد نفي المخالفة بين قول الاشعرية واللغة ويحتمل نفيها بين البداية والتبصرة وبين الشيخ أبي المعين والاشعرية وبين كلامي البداية أيضا وقوله والا أي وان لم يكن مراد الاشعرية هذا ولم يحمل كلام البداية على هذا فاشتراك الشيئين الخ فلا يرد انه ينبغي تقديم قوله والا على قوله وعلى هذا ينبغي أن يحمل الخ ظنا بأنه من تتمة قوله لان مراد الاشعري من غير ٦٦ تعلق له يحمل كلام البداية ثم في الملازمة نظر لانه لو حمل جميع الاوصاف على الاوصاف النفسية أيضا يندفع لزوم دفع التعدد (قوله ولا يخرج عن علمه وقدرته شئ) هذا بظاهره تنزيه علمه وقدرته عن النقصان فمعنى قوله لان الجهل بالبعض أو العجز عن البعض نقص انه نقص في علمه وقدرته ولك أن تجعله تنزيها له تعالى عن الجهل في بعض الاشياء والعجز عن البعض والمراد بالشئ الممكن والا فالممتنع والواجب خارجان عن القدرة فمسئلة التنزيه باعتبار العلم قاصرة لان دائرة العلم أوسع مما ذكره لانه لا يخرج عنه شئ من الاقسام الثلاثة ولا يخفى انه لا يجوز خروج ممكن عن العلم والا لم يكن مقدورا اذ يمتنع فعل المختار بدون العلم فما قيل يرد على عدم خروج شئ عن العلم انه يجوز أن يكون شئ يمتنع تعلق العلم به فلا يكون الجهل به نقصا كما ان العجز عن الممتنع ليس بنقص ليس بشئ ويرد على عدم خروج ممكن عن القدرة صفات الواجب فانها لو كانت مقدورة لكانت حادثة وكما لا يخرج عن علمه وقدرته شئ لا يخرج عن سمعه تعالى مسموع ولا عن بصره مبصر وكأنه لم يتعرض له لانه لا مخالف فيه وقوله فهو بكل شئ عليم وعلى كل شئ قدير نتيجة للتنزيه واقتباس للآيات الدالة على عموم العلم وشمول القدرة ولم يقل لا كما زعم قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيأ لانه لا يعبأ بهم ومخالفة الفلاسفة في القدرة مطلقا لا في أكثر من واحد لان الظاهر من القدرة فيما بين المتكلمين صفة يصح معها الترك والفعل والحكماء ينكرون صحة الترك وهو معنى الايجاب وكأنه حمل القدرة على المعنى المتفق بين الحكماء والمتكلمين وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا أن مقدم الشرطية الثانية محال عند الحكماء واقع عند المتكلمين وقوله لا يعلم بالجزئيات الاولى لا يعلم الجزئيات كما في كثير من النسخ لانه زاد الباء بعد العلم المتعدي الى مفعولين لا بعد العلم بمعنى المعرفة الشاملة للتصور والتصديق والمشهور عن الفلاسفة انهم أنكروا تعلق علمه تعالى بالجزئيات وحقق المحقق الطوسي ان مرادهم أنه لا يعرفها على الوجه الجزئي بل بمفهومات كلية منحصرة فيها وانما أنكر الدهرية العلم بذاته لان العلم نسبة تقتضي مغايرة العلم والمعلوم وهو منقوض بعلم كل أحد بنفسه ووجه انه لا يقدر على مثل مقدور العبد أن مقدور العبد اما طاعة أو معصية أو سفه أو عبث وهو تعالى عن جميع ذلك ودفعه بأن هذه

بعض

يصلح كل لما يصلح له الآخر فلان شيأ من الموجودات لا يسد مسده في شئ من الاوصاف فان أوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك أجل وأعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال في البداية ان العلم ههنا موجود وعرض ومحدث وجائز لوجود ومتجدد في كل زمان فلو أثبتنا العلم صفة لكان لله موجودا وصفة وقديما وواجب الوجود دائما من الازل الى الابد فلا يماثله علم الخالق بوجه من الوجوه هذا كلامه فقد صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة قال الشيخ أبو المعين في التبصرة انا نجد أهل اللغة لا يمتنعون من القول بأن زيدا مثل لعمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله الاشعرية من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل وأراد الاستواء به في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا لا ينبغي أن يحمل كلام البداية أيضا والا فاشتراك الشيئين في جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يدفع التعدد فكيف يتصور التماثل (ولا يخرج عن علمه وقدرته شئ) لان الجهل بالبعض والعجز عن

الصورة الصفة من العلم والقدرة وغيرهما ومعنى اليد القدرة (قوله فقد صرح بان المماثلة الخ) يريد ان هذا التصريح يناقض قوله فلا يماثله علم الخالق بوجه من الوجوه اذ يفهم منه ان الاشتراك في

الصفات من عوارض مقدور العبد بالنسبة اليه ونحن نقول الموصوف بهذه الصفات الكسب لا الخلق وكونه مقدورا له تعالى باعتبار الخلق تأمل (قوله وله صفات) قدم المسند للتخصيص ونبه على انه لا يشاركه صفاته تعالى صفات غيره الا في الاسم فهي مختصة به لا يشاركه غيره فيها وقد نبه باضافة الصفات اليه وجمعها على مغايرتها للذات وثبوت انه حي قادر عالم الى غير ذلك بالشرع والعقل ولا خفاء في ان العقل كما يدل على ثبوت هذه الاسماء يدل على ثبوت الصفات من غير حاجة الى التمسك بثبوت هذه الاسماء واستلزام ثبوتها ثبوت مباديها فان اتقان افعاله تعالى كما يدل على كونه عالما يدل على ثبوت العلم له والشرع كما دل على اطلاق العالم عليه تعالى دل على اضافة العلم اليه ولما بنى ثبوت الصفات على ثبوت الاسماء قدم وصفه بهذه الاسماء على اثبات الصفات الا انه ينبغي ان يذكر المتكلم والمكون أيضا وكأنه لم يذكرهما لعدم ورود الشرع بهما ٦٧ فقول الشارح لما ثبت انه عالم الخ انما يتم في ثبوت الصفات بثبوت الصفات الثمانية وأراد بمفهوم الواجب مفهوم اسم الله لا مفهوم هذا المشتق فكأنه قال يدل على معنى زائد على الذات الواجب وهو المرجع في قوله لما ثبت انه عالم وانما عبر عنه بمفهوم الواجب لانه فسر الله سابقا بالذات الواجب الوجود وتنكير زائد يشعر بان كلا يدل على زائد آخر كما صرح به بقوله وليس الكل ألفاظا مترادفة والاولى أن يقول ان كلا يدل على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب لان الزائد يستدعى أن يكون مفهوم الواجب داخلا في مفهوم كل ولا يخفى فساده ومن البين ان مأخذ الاشتقاق المعنى المصدري وهو ليس الصفة الموجودة بل ما يلزمه من الحاصل بالمصدر فقوله فثبت له صفة العلم تفريع على ثبوت المأخذ لا لان المأخذ نفس الصفة بل لانه يستلزمها واذا ثبت صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك ثبت له صفات موجودة بناء على ان هذه صفات موجودة في المخلوقات واندفع ما يقال هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها وانه منقوض بمثل الواجب والموجود (قوله كما تزعم المعتزلة) انه عالم لا علم له ووافقهم الشيعة مع منع بعضهم عن اطلاق العالم وغيره من أسمائه عليه وذا من العجب فان الاطلاق في القرآن أكثر من أن يحصى فكيف ينكر وقوله الى غير ذلك لا يتم على اطلاقه فان جمهورهم أثبتوا صفة الحياة والارادة فيصعب عليهم نفي باقي الصفات تحرزا عن ثبوت القدماء ولا خفاء في ان لا ريب في ذلك التحرز أن لا يقال العلم عين ذاته تعالى بل يقال لما أطلق العالم عليه تعالى مع انه لا يصح اثبات صفة العلم له تعالى حمل على ما يلزم العلم ويكون أثرا له من انكشاف الاشياء عليه كما يقال في الحي والرحيم ونحوه لا يشتبه انه لو كان دعوى المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له لا يلزم كون العلم قدرة وحياة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته كما سيذكره لان جعل العلم عين الذات على هذا سلب العلم لا ثبوت علم عين الذات وكذا القدرة فكيف يلزم كون العلم عين القدرة الى غير ذلك (قوله وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته) حيث ورد اطلاق العالم والعليم والقادر والقدير واضافة العلم والقدرة اليه تعالى في الكتاب والسنة (قوله ودل صدور الافعال المتقنة الخ)

البعض نقص وافتقار الى مخصص مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما يزعم الفلاسفة انه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على أكثر من واحد والدهرية على انه تعالى لا يعلم ذاته والنظام على انه لا يقدر على خلق الجهل والقبيح والبلخي على انه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد (وله صفات) لما ثبت من انه عالم حي قادر الى غير ذلك ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل ألفاظا مترادفة وان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له فثبت له صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك لا كما تزعم المعتزلة من أنه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا أسود لا سواد له وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما قادرا

بعض الوجوه كاف في المماثلة والتوهم كما سيجيء (قوله نقص وافتقار الى مخصص) يرد عليه انه يجوز أن يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة (قوله لا يعلم الجزئيات) أي من حيث هي جزئيات بل يعلمها من حيث هي كليات كعلم المنجم بان في ساعة كذا خسوفا تاما وهذا العلم مستمر قبل الوقوع وبعده (قوله ولا يقدر على أكثر من واحد) لا يقال مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة تنافيه لانا نقول المنافي للايجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك وأما القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فمتفق عليها بين الفريقين الا أن الفلاسفة يجعلون مشيئة الفعل لازمة (قوله يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب) هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها (قوله وان صدق المشتق على الشيء يقتضي الخ) ان أراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه بحسب الخارج فمنقوض بمثل الواجب والموجود وان أراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم وقد فرعوا عليه الازلية بناء على امتناع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى (قوله انه عالم لا علم له) ان قلت لعل مرادهم انه عالم لا علم صفة حقيقية له قلت يأباه قولهم بان له عالمية لانها ليست صفة حقيقية أيضا وكذا قولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعالميته زائدة (قوله ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه) فيه تأمل بل المدلول هو اضافة التمييز والانكشاف التي تسميها المعتزلة عالمية وقد قال

لان اتقان الفعل فى الشاهد يكون بالعلم والقدرة الموجودين فيرشد ذلك الى انه كذلك فى الغائب اذ لا صارف عنه ثم حدوثه فى الشاهد لا يصح فى الغائب فيجعل فى الغائب قديما فلا يرد ان صدور الافعال لا يتوقف الا على الانكشاف الذى سماه المعتزلة عالمية ولا يتوقف على صفة موجودة قائمة بالفاعل (قوله وكون الواجب غير قائم بذاته) * فان قلت كون العلم عين الذات ان كان بصيرورة العلم ذاتا كان اللازم كونه حيا قادرا عالما صانعا معبود الخلق وان كان بصيرورة الذات علما كان اللازم كون الواجب غير قائم بذاته * قلت كون الشئ عين شئ قد يكون بصيرورة أحدهما الآخر وعينية الاثنين بهذا المعنى غير مستحيلة وقد يكون الاثنان متحدا من غير ضرورة وانقلاب وهذا هو العينية المستحيلة وكلا منافيها واللازم لها أن يكون لازم كل منهما لازما للآخر فيلزم كون العلم حيا لان الحياة لازمة للذات وكون الذات غير قائم بذاته لان عدم القيام بالذات لازم العلم (قوله أزلية لا كما تزعم الكرامية) هم المشبهة المنسبون الى محمد بن كرام بكسر الكاف وهو الذى قيل فيه الفقه فقه أبى حنيفة وحده * والدين دين محمد بن كرام كذا فى شرح المواقف وأرجو أن يكون قصد الشاعر ان الدين دين نبينا ٦٨ محمد الذى هو ابن الكرام الى آدم عليهما السلام ويستفاد من قوله لاستحالة قيام الحوادث بذاته ان الازلية من موجبات القيام بذاته حتى يظن ان قوله قائمة بذاته يستحق التقديم على الازلية تقديم الاصل على الفرع لكن للتأخير أيضا وجه وهو ان ذكر الدليل بعد وضع الدعوى نعم كون قوله قائمة بذاته بمنزلة الصفة الكاشفة للصفات كما يشعر به قوله ضرورة انه لا معنى لصفة الشئ الا ما يقوم به يستدعى أن يتصل بقوله صفات وكما أن قوله قائمة بذاته يرد زعم المعتزلة فى الكلام يرد زعمهم فى الارادة حيث يزعمون انها حادثة لا فى محل وقوله لكن مرادهم اشارة الى أن الرد ليس فى موقعه لانهم لا يقولون انه صفة له تعالى قائمة بغيره حتى يرد عليهم بقوله قائمة بذاته وانما يرد عليهم اذا عدوه من صفاته لانهم ينكرون كونه صفة (قوله ولما تمسكت المعتزلة) قد عرفت ان هذا التمسك لا يتأتى لجمهورهم وقوله فيا بال الثمانية كما فى هذا الكتاب وقوله أو أكثر اشارة الى صفات أخر اختلف فيها من البقاء والقدم والاستواء والوجه واليد والعينين والجنب والقدم والاصبع واليمين ولا يخفى ان الاولى أن يقول فيا بال السبعة أو الثمانية أو أكثر فيكون فيه استيفاء المذاهب أو يقتصر على قوله فيا بال الثمانية لانه الذى ذكر فى هذا الكتاب وأشار بقوله أشار الى الجواب الى ان العبارة غير واضحة فى الجواب لكن لا لما قيل لان الجواب التام نفى المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض وقد اقتصر المصنف على الاول لكن أشار الى أن التعدد فرع التغاير وبه يتم الجواب بالنسبة الى الصفات أيضا اذ ليست مغايرة لانه يمكن أن يقال المراد كل من الصفات بالنسبة الى الذات وبالنسبة الى الاخرى لا هو ولا غيره فلا يكون اقتصارا على بعض الجواب أو يقال المراد ان كلا من الصفات بالنسبة الى الذات لا هو ولا غيره فيلزم بطريق الاقتضاء أن يكون كل بالنسبة الى الاخرى أيضا كذلك اذ لو كانت بالنسبة الى الاخرى غيرها لكانت بالنسبة الى الذات أيضا كذلك لان المغاير للشئ مغاير لما هو ليس بعين الشئ ولا غيره فيكون البعض

بعضها

وليس النزاع فى العلم والقدرة التى هى من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشايخنا من ان الله تعالى حى وله حياة أزلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم أزلى شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضرورى ولا مكتسب وكذا فى سائر الصفات بل النزاع فى انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة أزلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر فى الذات ولا تعدد فى القدماء والواجبات والجواب ما سبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحياة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات (أزلية) لا كما تزعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى (قائمة بذاته) ضرورة انه لا معنى لصفة الشئ الا ما يقوم به لا كما تزعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفى كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائم بذاته ولما تمسكت المعتزلة بان فى اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه فى كلام المتقدمين والتصريح به فى كلام المتأخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى باثبات ثلاثة من القدماء فما بال الثمانية أو أكثر أشار الى جوابه بقوله (وهى لا هو ولا غيره) يعنى ان صفات الله تعالى ليست

صاحب المواقف لا تثبت فى غير الاضافة (قوله ويلزمكم كون العلم قدرة) لهم أن يقولوا اتحاد المفهومين هو المحال وليس بلازم واتحاد الذاتين هو اللازم وليس بمحال (قوله وكون الواجب غير قائم بذاته) لهم أن يقولوا حقيقة العلم فى شأنه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته (قوله أشار الى الجواب بقوله الخ) انما لم يقل أجاب بقوله لان الجواب التام نفى المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات

عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم أثبتوا الاقانيم الثلاثة التى هى الوجود والعلم والحياة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان أقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت الاقانيم ذوات متغايرة ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير

بعضها مع بعض والمصنف قد اقتصر على الاول لكن اشار الى ان التعدد فرع التغاير وبه يعلم الجواب بالنسبة الى الصفات أيضا اذ ليست مغايرة ولان الغرض الاصلى ههنا بيان حكم الصفات ولذلك ذكر قوله لا هو والا فلا مدخل له فى الجواب (قوله فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء) ولك أن تحمل كلام المصنف على انه لا يلزم قدم الغير فلا محذور ولان المحذور تعدد القدماء المتغايرة لا مطلق التعدد فلا يرد السؤال قطعا وانما حمل الشارح على ما ذكره لشهرته فيما بين القوم (قوله لكن لزمهم ذلك) قيل عليه المزوم غير الالتزام ولا كفر الا بالالتزام وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفر أيضا ولذا قال فى المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال من أجلى البديهيات على ان قوله تعالى وما من إله الا إله واحد بعد قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بآلهة وذوات ثلاثة وأيضا ترتيب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ فان انحصر العلة فى الالتزام تعين ذلك منهم وعبارة الشارح انما تشير الى الاول (قوله هى الوجود والحياة والعلم) ومن غاية جهلهم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلاث صفات وقالوا انه تعالى جوهر واحد له ثلاثة أقانيم وأرادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقد يوجه بانه ميل منهم الى ان الصفات نفس الذات لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء الثلاثة

الآخر من الجواب بكمال وضوحه كالمذكور فلا يكون أيضا اقتصارا بل لان العبارة غير واضحة فى شئ من الاحتمالين المذكورين أولما قيل ان سوق العبارة فى بيان حكم الصفات ولذا ذكر قوله لا هو والا فلا مدخل له فى الجواب فالجواب مشار اليه ومذكور ضمنا هذا لكن فى قوله ولذا ذكر قوله لا هو والا فلا مدخل له فى الجواب نظر لانه لو لم يذكر لا هو لتبادر الاعتراف بالعينية والاولى أن يقول ولما تمسكت المعتزلة بأن فى اثبات الصفات ابطال التوحيد وتمسكا بأن فى كون الصفات عين الذات كون العلم والقدرة والحياة متحدة وكون الصفة ذاتا ومعبود الخلق وكون الذات غير قائم بذاته أشار الى تحقيق الصفات بحيث يندفع عنه المحذورات المذكورة فقال وهى لا هو ولا غيره لانه حينئذ يكون مقتضيا الذكر لا هو بلا خلاف اما على ما ذكره فلا موجب لذكر لا هو بلا اخفاء (قوله والنصارى وان لم يصرحوا) ضمن كلامه منع التصريح ومنع تكفيرهم حقيقة فانهم كفر وانما لم يطلقه الا انه بلزوم الكفر لا يكفر ما لم يلتزم وقيل يكفر اذا كان اللزوم ظاهرا وكان من لزم كفره عالما به فلا يتجه عليه انه بلزوم الكفر عليهم لا ينبغى أن يكفروا ما لم يلتزموا فعلم ان تكفيرهم بما التزموا بلا شبهة وهو ما صرحوا به من القول بالقدماء الثلاثة ولا حاجة الى الجواب بأن آية تكفيرهم اقتضت التزامهم لو ثبت توقف التكفير على الالتزام ولا يخفى انه كما لزم النصارى ذوات قديمة لزم أهل السنة لانهم ادعوا وجود الصفات وقدمها وان كل ممكن حادث فلزمهم كون الصفات واجبات لذواتها فلزمهم كونها ذوات قديمة مستقلة يمكن انفكاك بعضها عن بعض والاقانيم جمع أقنوم بالضم وهو لغظ رومى بمعنى الاصل قالت النصارى انه تعالى جوهر يعنون به القائم بذاته وله ثلاثة أقانيم وكأنهم سموا الامور الثلاثة أصولا لانها صفات ينوط بها انتظام العالم ووجوده أو لانها أصول الالوهية وانما أثبتوا القدماء الثلاثة دون الاربعة مع ان الذات رابعتها لان الذات ما لم يوجد مع الثلاثة لا يستحق الالوهية وبهذا ظهر ان ما قيل انه ميل من النصارى الى أن الصفة عين الذات لا يرد عليه انه لا يلائم جعل القدماء ثلاثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فأربعة والا فواحد نعم يرد عليه انه لا معنى حينئذ لانتقال اقنوم العلم لان اقنوم العلم عين الذات (قوله فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات) فيه انه لا يلزم من القول بانتقال اقنوم العلم تجويز انتقال على الآخرين حتى تثبت ذوات متغايرة الا أن يقال تجويز لانتقال على أقنوم العلم يشهد بتجويز الانتقال على الآخرين على انه بانتقال اقنوم العلم تتعدد الذات القديمة لكن لا يكون كفرهم للقول بالثلاثة (قوله ولقائل أن يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير) فيه نظر أما أولا فلما قيل ان المدعى نفى لزوم تكثر الامور المتغايرة القديمة ولا يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء على التغاير وانما يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء المتغايرة على التغاير ويمكن دفعه بأنه منع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك لا توقفه على التغاير مطلقا وحاصله ان القدماء المتغايرة كما يلزم النصارى لان الانفكاك يدل على التعدد والتغاير يلزم أهل السنة أيضا لان التعدد والتغاير لا يتوقف على الانفكاك بل يوجد التغاير مع عدم الانفكاك كما فى الاثنين والواحد وليس الاشكال مبنيا على تفسير الغير بما يمكن انفكاكه بل بناء على انه لزم النصارى تغاير القدماء بدليل انفكاك البعض عن بعض والانفكاك يدل على التغاير والاثنينية وبهذا اندفع أيضا انه قد عين معنى الغير فى هذا المقام فلا يرد قوله بعد هذا فان قيل هذا فى الظاهر منع للنقيضين الخ واما ثانيا فلان جواب شبهة المعتزلة من لزوم تعدد القدماء للقول بوجود الصفات منع استلزام القول بوجود الصفات تعدد القدماء بسند توقف التعدد على التغاير

بالمنع المذكور فالكلام عليه بالمنع مقابلة المنع بالمنع بل منع السند ثم لو أبطل توقف التكثر على التغاير لكان موجها (قوله للقطع
بأن مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة الى غير ذلك متعددة) يناقش فيه أولا بأن الوحدة ليست من مراتب الاعداد وثانيا
بأن مراتب الاعداد ليس بعضها اجزاء من بعض اذ قد تقرر ان المراتب مركبة من الوحدات فالعشرة مثلا مركبة من وحدات متكثرة
لا من خمستين أو أربعة وستة وهذا مع كونه كلاما على السند يمكن دفعه بأن جعل الواحد من مراتب الاعداد تغليب أو بناء على مذهب
من جعل العدد ما يقع في العد فيكون الواحد عددا وبأنه جعل الواحد والاثنين والثلاثة متعددة الى غير ذلك من الواحد ولاثنين والثلاثة
والاربعة مع ان البعض الذي هو الواحد جزء من البعض الذي هو غير الواحد من الاثنين والثلاثة الى غير ذلك (قوله وأيضا لا يتصور نزاع
الخ) يعني النزاع فيه نزاع في البديهي والاستدلال عليه معارض بالبديهة (قوله والاولى) فيه اشارة الى أول ما ذكرنا على منع توقف
التكثر على التغاير (قوله وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها) لا تقتصر الجراءة على كونه خلاف الاولى بل

هو غير صحيح فكان استعمال الاولى في عدم الجراءة رعاية أدب المشايخ وقوله بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها
ولا غيرها الا محل له بعد التجاوز عن الاعيان والاغيار بل يقال هي واجبة لذات الواجب وكون مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى ما ذكره يكاد لا تساعده عبارته لان ضمير لذاته الى الموصول في الواجب فكما ان حمل الله تعالى عليه يجعله واجبا لذاته حمل الصفات عليه يجعلها واجبة لذاتها نعم لو كانت العبارة الواجب الوجود لذات الله هو الله تعالى وصفاته كان المعنى ما ذكره وجعل هذه العبارة بهذا المعنى مما لا يرضى به الا متعسف في التأويل وفي قوله ولا استحالة في قدم الممكن فيه انه يستحيل عند منكر الايجاب الذي يدعى كونه فاعلا مختارا ولهذا حكم بأن كل ممكن حادث (قوله والصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات) لكن صعوبة وجود الصفات عند المعتزلة لتكثر القدماء دون الفلاسفة فانه لا صعوبة له عندهم لذلك بل وجه الصعوبة انه لو كانت الصفات موجودة لكان الواجب فاعلا وقابلا معا وهو باطل عندهم ونوقش في نفي الكرامية قدم الصفات بأنهم قالوا بقدم المشيئة والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم والمشهور انهم قالوا بحدوث الكلام (قوله فان قيل هذا في الظاهر رفع النقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما) يمكن بيانه من وجهين أحدهما ان الغير نقيض العين كما بينه فسلب العين عن الصفات الموجودة يستلزم ثبوت الغير لها سواء كان نقيضا بمعنى السلب أو بمعنى العدول وسلب الغير يستلزم ثبوت العين لها وثانيهما ان سلب هو عن الصفة الموجودة يستلزم العدول وثبوت ذلك السلب وكذا سلب الغير يستلزم ثبوته وهو وسلب سلب هو فيلزم اجتماع سلب هو وسلب سلب هو لكن في كون قوله وهي لا هو ولا غيره في الظاهر رفع النقيضين نظر انما يكون كذلك لو كانت قضية سالبة بحسب الظاهر اما لو كانت معدولة فلان الظاهر من لا هو ولا غيره العدول كما ان الظاهر من الاكاتب العدول بل كانت بحسب الظاهر جمع النقيضين وهو لا هو ولا غيره لان لا غيره في معنى لا هو وفي الحقيقة رفعهما وقوله لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر الظاهر فيه لان الشيء ان لم يكن هو الآخر فهو غيره

يعني جواز الانفكاك للقطع بأن مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة الى غير
ذلك متعددة متكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل وأيضا لا يتصور نزاع
من أهل السنة والجماعة في كثرة الصفات وتعددها متغايرة كانت أو غير متغايرة والاولى ان يقال
المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود
لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها أعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون
هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني انها واجبة لذات الواجب تعالى
وأما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا له غير منفصل
عنه فليس كل قديم إلها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغي ان يقال الله تعالى
قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات
الالوهية ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها
والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها * فان قيل هذا النفي في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع

اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والا فواحد (قوله للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد الخ)
العدد هو الكم المنفصل ولا انفصال في الواحد فلان يكون عددا اولا فسروه بما هو نصف مجموع
حاشيتيه ومنهم من قال العدد ما يقع في العد فيكون أعم من الكم المنفصل وكلام الشارح مبني على
هذا المذهب أو على التغليب (قوله مع ان البعض جزء من البعض) يرد عليه انهم اتفقوا على ان كلا
من المراتب لا يؤلف الا من وحدات مبلغ تلك المرتبة فاجزاء العشرة عشر وحدات لا خمستان
ولا ستة وأربعة الى غير ذلك من الاحتمالات (قوله فالاولى ان يقال) وقد يجاب أيضا بأن القديم هو
الازلي القائم بنفسه ولو سلم فالكفر تعدد القدماء بالذات لا المطلقة ولا يخفى انه لا يوافق مذهب
المتكلمين (قوله وأما في نفسها) فهي ممكنة قد سبق ما فيه من انه يخالف ما اشتهر بينهم من ان كل
ممكن محدث أي مسبوق بالعدم (قوله والكرامية الى نفي قدمها) يرد عليه انهم قالوا بقدم المشيئة

والافهو عينه والجمع بين النقيضين مع استحالته يستلزم تعددعين الواجب وتعددغيره من القدماء (قوله قلناقدفسروا الغيرية الخ) وليس هذا التفسير مبنياعلى اصطلاح منهم بل لادعائهم انه مقتضى اللغة والعرف اذيقال ليس فى الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ورد بأن المراد بالغير ههنا فرد آخر من نوعه والالزم أن لايغايره ثوبه بل أمتعة البيت وبأن القدرة غير زيد اتفاقا لان العرض غير المحل اتفاقا كما سيجئ (قوله فان ذات الله تعالى وصفاته أزلية والعدم على الازلى محال) هذا البيان يستدعى أن لا يكون شئ من القديمين متغايرين فلا تكون الافلاك مع قدمها متغايرة ولا العقول وزيد دفع المثال الاول ان المراد امكان الانفكاك بحسب الوجود أو الحيز وفيه انه لو كان كذلك لم يقتصر وا فى الاستدلال على ماذكروا بل كانوا متعرضين ان الذات والصفات لايمكن انفكاكهما فى الحيز لامتناع الحيز عليهما او يعتذر بأنه ترك التعرض لظهوره ثم نقول لو تم ماذكره لزم أن لايمتنع تعدد القدماء اذلا تكون القدماء متغايرة فالوجه أن يقال فان ذات الله تعالى تقتضى صفاته ويمتنع انفكاك كل من المقتضى والمقتضى عن الآخر وكذا يمتنع انفكاك كل من أمرين آخرين يقتضيهما أمر واحد عن الآخر (قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذهو منها) أى بعض منها فعدمها عدمه أى عدم العشرة عين عدم الواحد منها اما فى ضمن واحد ما أى واحد كان واما فى ضمن جميع الآحاد الى غير ذلك لكن وجودها وجوده لا مطلقا بل فى ضمن جميع الآحاد لان وجود الكل وجودات الاجزاء كلها لا وجود جزء منها ومن البين ان المراد بوجود العشرة والواحد التحقق فى نفس الامر بمعنى أن يكون نفس الامر طرفا لنفس الواحد والعشرة لا لوجودهما لانهما ليسا موجودين وقوله فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور * لا يقال فيه بحث من وجهين أحدهما انه ان أراد قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة المعينة فبد لانه بين وان أراد قيام الذات مع قطع النظر عن الاتصاف بها فلا مخالفة بين الجزء والصفات المحدثة فى ذلك وثانيهما ان هذا لا يتم فى الصفات المحدثة اللازمة للذات * لانا نقول المراد امكان قيام الذات بدون الصفة نظرا الى ذاته وهذا ممكن فى الصفات المحدثة اللازمة وان أوردانه كذلك الصفات القديمة والجزء بالنظر الى الكل فهو بعينه ماذكره الشارح على ان الصفة اللازمة المحدثة لا تتحقق عند الاشعرى اذ الاعراض لا تبقى زمانين (قوله لانهم ان أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين) * لا يقال الترديد قبيح لانه تقرر من قوله بخلاف الصفة الحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات ان المراد الاكتفاء بجانب واحد * لانا نقول كلامه متماثل لان قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها او بقاؤها بدونه يدل على أنه لا يكفى امتناع الانفكاك من جانب واحد فيحسن الترديد (قوله وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل) أى غير الجزء الاخير وأيضا يلزم عدم مغايرة العرض اللازم لمحله وقد عرفت ما فيه وجواز وجود الذات بدون الصفة لا يتم مع قيام دليل اقيم عليه فلا يسمع من غير ابطاله وأيضا الصفة مقتضى الذات

بينهما لان نفى الغيرية صريحا مثلا اثبات للعينية ضمنا واثباتها مع نفى العينية صريحا جمع بين النقيضين وكذا نفى العينية صريحا جمع بينهما لان المفهوم من الشئ ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والا فهو عينه ولا يتصور بينهما واسطة * قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر أى يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت أصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بأن يكون الشئ بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته أزلية والعدم على الازلى محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها او بقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفات المعينة متصور فيكون غير الذات كذا ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم ان أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل

والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم والتفريع المذكور غير ظاهر (قوله قد فسروا الغيرية بكون الموجودين الخ) قالوا يقال فى العرف واللغة ما فى الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة وأجيب بان المراد بالغير ههنا فرد آخر من نوعه والالزم ان لا يغاير ثوبه (قوله أى يمكن) الانفكاك بينهما سواء كان بحسب الوجود أو بحسب الحيز فلا نقض بالجسمين القديمين كذا قيل لكن يرد الاطار المفروضان نقضا فليتأمل (قوله والعدم على الازلى محال) لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز ظاهرا لم يتعرض له والا فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف كما عرفت (قوله فعدمها عدمه ووجودها وجوده) هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة والا فتخالف الوجودين والعدمين ظاهر على ان الاستلزام بين العدمين باطل كما سيذكره (قوله بخلاف الصفات المحدثة) فانهم قالوا بمغايرة الصفات المحدثة للذات وبهذا يظهر عدم صحة استدلالهم السابق لان زيدا قد يتصف فى الدار بالصفات المحدثة (قوله انتقض بالعالم مع الصانع) قد عرفت ان المراد بالانفكاك

وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وماذكروا من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة والحاصل ان وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك ظاهر * لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها أزلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب بالبرهان اثبات البعض الآخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى مع انه لا يستقيم فى العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة مع المعلول بل بين الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك * فان قيل لم لا يجوز أن يكون مرادهم انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد الحمل كما فى قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد * قلنا ان هذا انما يصح فى مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا فى مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا فى الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر فى التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به أحد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف فى ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد ومتناول لكل

ما يعم الانفكاك فى الوجود وفى الحيز فلا نقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز ان ينفك الصانع فى الوجود والعالم فى الحيز لاستحالة تحيز الصانع ثم يرد الاشكال على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما فى عدم أو حيز * ان قلت لعلهم أرادوا بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون أحدهما قائما بالآخر أو بمحله ولا متقوما به والعالم غير قائم به ولا متقوم به ويجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله * قلت مثله مما لا يلتفت اليه فى التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى تحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى على انه يرد عليه التشخص فانه على تقدير وجوده غير محله وكذا الاعراض اللازمة (قوله وكذا بين الذات والصفة) يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام فى الصفات اللازمة بل القديمة ولا توجد الذات بدونها ومرادهم جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بلا مانع أصلا فلا يكفى مجرد الامكان الذاتى (قوله لا يستقيم فى العرض مع المحل) أى فى العرض الجزئى مع المحل الجزئى لان الكليين ليسا موجودين فى الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر (قوله وكالعلة مع المعلول) وبه يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجودا الخ اذ التصور مع اضافة المعلولية باطل وبدونها غير مفيد (قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد) يرد عليه ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف فى الافادة بل لا بد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة

فكيف تجوز الذات بدونها (قوله لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض) يعنى المراد امكان فرض وجود كل منهما مع عدم الآخر ولم يبين الشارح عدم امكان وجود الذات بدون الصفة لان معرفة الحاصل يتكفله اذ مع اعتبار اضافة الذات الى الصفة لا يمكن وجودها بدونها أولا لاغناء عنه لانه يكفى فى نفى المغايرة بين الذات والصفة امتناع انفكاك الصفة عن الذات لان المعتبر فى المغايرة الانفكاك من الجانبين وانما تعرض لامتناع انفكاك الجزء عن الكل مع الغناء عنه بامتناع انفكاك الكل عن الجزء تصحيحا لما نسبه الى ظهور الفساد من قولهم ان الواحد يمتنع بدون العشرة بقى ان قوله بخلاف الجزء مع الكل لا يتم اذ كثيرا ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان ثبوت الجزء لخفاء كونه جزأ له وانه مع اعتبار الاضافة يمتنع انفكاك كل من الكل والجزء والذات والصفة بحسب نفس الامر فلا وجه لاعتبار صحة الانفكاك بحسب الفرض (قوله فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم) لا يصح أن يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم الغيرية بما سبق الا ان لا يجعل هذا التفسير من الاشاعرة بل من غيرهم لاصلاح كلامهم ويفهم من قوله فانه يشترط الاتحاد بينهما الخ ان اشتراط الاتحاد لصحة الحمل واشتراط المغايرة لافادته مع ان صحة الحمل متوقفة عليهما سواء اذ الحمل اتحاد المتغايرين فى المفهوم بحسب الوجود وما يقال ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف فى الافادة فعليه أن يشترط لها مع التغاير عدم اشتمال الموضوع على المحمول اذ لا يفيد الحيوان الناطق ناطق غير متجه لانه لم يدع الا ان الافادة تتوقف على التغاير وهو لا يستلزم دعوى كفايته فيها ثم يتجه انه لا يتوقف افادة الحمل الا على التغاير ذهنا لا على التغاير بحسب المفهوم والتغاير ذهنا يحصل بالملاحظة بوجهين فيفيد قولنا الانسان بشر اذا لوحظ الانسان بالحيوان الناطق والبشر بالضاحك (قوله قلنا ان هذا انما يصح فى مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا فى مثل العلم والقدرة) وأيضا هذا يؤدى الى كون الصفات عين الذات كما هو مذهب المعتزلة وغيرهم قولنا

(قوله فلو كان الواحد غيرها لكان غير نفسه لانه من العشرة وان تكون العشرة بدونه) يعنى لانه من العشرة والعشرة لا تكون بدونه على ان ان مكسورة نافية فالعشرة لا تكون غير الواحد فلو كان الواحد الذى ليس العشرة غيره غيرها لكان غير نفسه لان المغاير للشئ مغاير لما ليس غيره وكثيرا ما يروى ان مفتوحة فهى حينئذ عطف على ضمير كان وقوله بدونه على خبر كان فيكون الحاصل لكان كون العشرة بدون الواحد فمن قال فتح ان تصحيف لعدم امكان عطفه على ما سبق الا بتمحل تقدير ولزم أن تكون العشرة بدونه فقد غفل وكان قوله ولا يخفى ما فيه اشارة الى أن لا فرق بين الجزء والكل والمحل والعرض والعالم والصانع فى انه يمتنع الانفكاك من أحد الجانبين فكيف يعد جعل الجزء غيرا من الجهالة وما يقال انه اشارة الى ان كون الشئ من الشئ وعدم تحققه بدونه لا يقتضى النفسية حتى يلزم من مغايرة الواحد للعشرة مغايرته لنفسه وبالجملة مغايرة الشئ للشئ لا تقتضى مغايرته لكل جزء من أجزائه حتى يلزم من مغايرة الواحد للعشرة مغايرته لنفسه فظهر ضعفه مما قررناه لك فأحسن التأمل (قوله وهى صفة أزلية) تأنيث ضمير العلم باعتبار خبره ومن لا يعرف القاعدة يحتاج الى تأويله بارجاعه الى صفة العلم وأخذ الازلية فى تعريفات الصفات يوجب الاستغناء عن ذكر الازلية فى قوله وله صفات أزلية وفيه أن ذكر المعلومات فى تعريف العلم يوجب الدور لتوقف معرفة المعلوم على العلم ولك أن تقول التوقف على معرفة العلم بالمعنى المصدرى لا العلم بمعنى الصفة الموجودة وان تقول التعريف لعلم الله تعالى والمأخوذ فى التعريف مطلق المعلوم وتعريف العلم مستغنى عنه بما عرف به العلم سابقا وينتقض التعريف بالسمع والبصر الا أن يقال ٧٣ لو كان الاحساس مندرجا تحت العلم فالسمع والبصر داخل فى العلم وان كان مباينا له فالسمع والبصر ليسا ما به ينكشف المعلوم بل ما به ينكشف المحسوس وكما ان علمه تعالى أزلى تعلقه بما يجب أن يعلم فى الازل أيضا أزلى اذ تنزه تعالى عن الجهل بشئ فى الازل نعم تعلق علمه بالحادث باعتبار انه حدث حادث وانما قدم العلم على القدرة لانه حاكم على القدرة ولهذا لا يقع من القادر العليم ما يقدر هو عليه مما لا يوافق الحكمة والعلم ليس تحت القدرة ولهذا يعلم ما ليس مقدورا لان العلم أعم من القدرة وقد عرفت وجه تقديمهما على الحياة (قوله وهى صفة أزلية تؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها) هذا البيان لا يوافق مذهب اثبات التكوين لان المؤثر فى المقدور التكوين عند مثبته لانه يتمسك فى اثباته بأن القدرة ليس أثرها الا صحة المقدور من الفاعل فلا بد من صفة بها تؤثر فى المقدور فيؤول بأن التأثير فى المقدور بمعنى جعله ممكن الوجود من الفاعل وحاصله صحة التأثير فى المقدور ولا ينفع التأويل لان قوله عند تعلقها بها يدل على ان التعلق حادث وصحة التأثير للفاعل أزلية وتعلق القدرة بهذا المعنى للقدرة أزلية والنزاع فى ان التعلق أزلى أو حادث انما هو بين النفاة للتكوين فان بعضهم جعلوا التعلقات حادثة وقت وجود المقدور وبعضهم جعلوها قديمة بمعنى انها تعلقت فى الازل بوجود المقدور فيما لا يزال والملائم لهذا المذهب أن يقال تؤثر فى المقدورات على وفق تعلقها بها (قوله وهى صفة أزلية توجب صحة العلم) لا نفس صحة العلم والقدرة كما هو مذهب الحكماء وبعض المعتزلة اذ لو كانت نفس صحة العلم والقدرة لكان وصفه تعالى بالحياة وصفا له بحال المتعلق ويكون معنى كونه حيا انه صحيح العلم والقدرة ولما كان لجعلها لصحة العلم والقدرة دون صحة البصر والسمع والكلام وجه مع ان شيأ منها لا يكون لغير الحى وهذا بيان بديع سنح فى هذا المقام ولم يقل توجب صحة العلم والقدرة لانه يكفى ما ذكره فى تعيين الحياة وليس المقصود استيفاء ما توجبه والا لم يصح الاكتفاء بالعلم والقدرة كما عرفت وأورد الشارح فى شرحه للكشاف فى تفسير آية الكرسى انه لا يصدق تفسير الحياة بصحة العلم والقدرة على غير حياة ذى العلم ولا يصح الجواب عنه بانه تفسير حياة الواجب والا فتفسير حياة غيره باعتدال المزاج النوعى أو ما يتبعه من قوة الحس والحركة أو غيرهما الا انه يصدق على غير حياته تعالى من صحة العلم والقدرة من غيره بل الجواب منع عدم صحة العلم لغير ذوى العلم من الحيوان

فرد من آحاده مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وان تكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه ولا يخفى ما فيه (وهى) أى صفاته الازلية (العلم) وهو صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها (والقدرة) وهى صفة أزلية تؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها (والحياة) وهى صفة أزلية توجب صحة العلم

قولنا الحيوان الناطق ناطق كما سبق فى أول الكتاب (قوله وان تكون العشرة) قد وقع فى عامة النسخ ان المصدرية بدل ان النافية تصحيف فصل اذ لا يمكن عطفه على ما سبق الا بتمحل تقدير وينتقض أيضا باللازم فانه غير عند المعتزلة (قوله ولا يخفى ما فيه) لان كون الشئ من الشئ وعدم تحققه بدونه لا يقتضى النفسية وبالجملة مغايرة الشئ للشئ لا تقتضى مغايرته لكل جزء من أجزائه (قوله تنكشف المعلومات عند تعلقها بها) سواء كان قديما أو حادثا فان للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات باعتبار انها ستتجدد وتعلقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآن أو قبل (قوله تؤثر فى المقدورات) بجعلها ممكن الوجود من الفاعل وأما الوجود بالفعل فهو أثر التكوين عند القائلين به فحينئذ تعلقات القدرة كلها قديمة وأما النافون للتكوين فتعلقاتها قديمة عند بعضهم بمعنى أنها تعلقت فى الازل بوجود

فليكن عدم العلم له مع امكانه لمانع (قوله والقوة وهى بمعنى القدرة) فذكرها للتنبيه على الترادف وأذن الشرع باطلاقه على القوى العزيز به فالاولى جمعها مع القدرة ونحن نقول وبالقوى الاعتصام ان القوة بمعنى يفيد نفى الضعف فى جميع ما يتعلق بذاته من العلم والقدرة وغيرهما نعم الكلام فى انها صفة موجودة منافية للضعف بها كمال صفاته أو أمر اعتبارى ويؤيد جعله راجعا الى القدرة حصر الصفات فى الثمانية (قوله والسمع وهى صفة تتعلق بالمسموعات) ليس مقتصرا فى بيان صفة السمع على هذا القدر بل له تتمة وهو قوله فتدرك ادراكا تاما الخ فانه من تتمة بيان السمع والبصر لا بمجرد البصر يشهد به قوله ووصول هواء فلا يرد انه يصدق على صفة العلم لانه يتعلق بالمسموع لكن لا ينكشف المسموع به انكشافا تاما ومبنى اثبات صفة السمع والبصر على ان للسمع والبصر حالة أتم حين الابصار والسماع منها حين العلم بالمسموع والمبصر من غير سماع وابصار فعلم انهما صفتان مغايرتان للعلم وهذا مذهب الجمهور منا والمعتزلة والكرامية والحكماء الاسلاميون والكعبى وأبو الحسن البصرى يجعلونهما نفس العلم الا أن للعلم تعلقين بالمحسوس أحدهما أتم من الآخر ولا يخفى ان اثبات السمع والبصر يوجب اثبات صفات أخر بازاء باقى المحسوسات ولا مندوحة عن اثباتها تحرزا عن التحكم الا أنه لما لم يرد اطلاق الشم واللمس والذوق عليه تعالى كف عن البحث عنها وقوله لا على سبيل التخيل يعنى ليس علمه تعالى بالمسموع والمبصر على سبيل التخيل لان العلم بهما على سبيل التخيل لغيبتهما عن الحس ولا يغيب المحسوس عنه تعالى وفيه ان ذلك ما دام المحسوس ظاهرا وأما بعد عدمه فنسبته اليه تعالى نسبته قبل الوجود فينبغى أن يكون علمه تعالى به كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد الاحساس وأما نفى كونه على سبيل التوهم فلعله استطراد ٧٤ اذ لا مدخل للتوهم فى المحسوس بل هو ادراك معنى متعلق بالمحسوس بقى ان المعنى الجزئى المتعلق بالمحسوس يدركه تعالى بأى صفة ولا يبعد أن يقال جعلوه مدركا بصفة يدرك بها ذلك المحسوس لانه متعلق به فالمراد بصفة تتعلق بالمسموعات المسموعات مع ما يتعلق بها وكذا قوله المبصرات فحينئذ يكون ذكره قوله لا على سبيل التوهم فى موقعه ومما أشكل على وأرجو من الله أن يفتح على الجواب لو لم يكن الصواب أنه لا يجب ادراك المبصر بالباصرة ويجوز ادراكه بالسامعة الا انه جرى عادته تعالى بافاضة ادراكه عند استعمال الباصرة فعلى هذا لا يتوقف انكشاف المبصر عليه تعالى على صفة البصر بل يصح أن ينكشف عليه تعالى بالسمع فلم لا يجوز أن تكون الصفة التى يدرك بها المحسوس هو البصر أو السمع ولا استدلال بورود السمع والبصر لانه لا يوجب الا قيام السمع والبصر بالمعنى المصدرى بذاته تعالى واما ان ذلك القيام مستند الى صفتين أو الى واحدة فلا (قوله ولا يلزم من قدمهما قدم المحسوسات والمبصرات) لا يخفى ان تعلق علمه تعالى بالمعلومات أزلى وتعلق قدرته تعالى يجوز أن يكون أزليا وأما تعلق السمع والبصر فليس الا بعد وجود المسموع والمبصر فما يوهمه قوله من ان عدم منافاة قدم العلم لحدوث المعلوم بناء على حدوث تعلقه ليس بذلك لانه مبنى على انه يمكن تعلق العلم بالمعلوم قبل وجوده الا أن يقال أراد انه لا يلزم من قدم العلم بالمعلوم الموجود باعتبار انه موجود قدم هذا المعلوم الموجود لان التعلق حادث وبيان ذلك أن لعلمه تعالى بالموجود الحادث تعلقين تعلق قبل وجوده وهو أزلى وتعلق بعده وهو حادث (قوله وهما عبارتان) أى كل منهما عبارة عن صفة فى الحى توجب تخصيص أحد المقدورين فى أحد الاوقات بالوقوع وكأنه أراد بذكر الحى الاشارة الى انه لا بد لهما من الحياة لكن لا جهة لتخصيصها بالارادة والمشيئة لان ما سوى الحياة كذلك ولا للتخصيص بالحياة اذ لا بد من العلم أيضا والاشارة الى انه لا بد من القدرة قد حصلت بقوله أحد المقدورين وقوله مع استواء نسبة القدرة الى الكل زائد على التعريف اشارة الى دليل اثباتها وهذا القدر لا يتم بل لا بد من أن يضم اليه استواء نسبة الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين أيضا حتى يثبت مع ان استواء نسبة التكوين غير مسلمة عند مثبته بل يثبته بأن نسبة القدرة الى الجميع على السواء فلا بد من التكوين واستواء نسبة العلم أيضا واضح فلو ضم اليه لا ستغنى عن قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع ووجه

(والقوة) وهى بمعنى القدرة (والسمع) وهى صفة تتعلق بالمسموعات (والبصر) وهى صفة تتعلق بالمبصرات فتدرك ادراكا تاما لا على سبيل التخيل أو التوهم ولا على طريق تأثير حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث (والارادة والمشيئة) وهما عبارتان عن صفة فى الحى

المقدور فيما لا يزال وحادثة عند الآخرين (قوله وهى بمعنى القدرة) فذكرها للتنبيه على الترادف أو على صحة الاطلاق على الله القوى العزيز (قوله والسمع والبصر) هما صفتان غير العلم عند الاشاعرة وأولهما غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سببا للانكشاف التام وان كان له تعلق آخر وانكشاف آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق فلا يرد أن يقال العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا يتحدان ومن تمسك به يلزمه أن يقول بالشم والذوق واللمس أيضا فلا تنحصر الصفات فى السبع (قوله تحدث لها تعلقات) حدوث التعلق فى القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين كما مر آنفا

توجب تخصيص أحد المقدورين فى أحد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم ان المشيئة قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه آمر به كيف وقد أمر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع (والفعل والتخليق) عبارة عن صفة أزلية تسمى التكوين وسيجىء تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله فى المخلوق (والترزيق) هو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك مما أسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية أزلية قائمة بالذات هى التكوين لا كما زعم الاشعرى من انها اضافات وصفات للافعال (والكلام) وهى صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك لان كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى

(قوله توجب تخصيص أحد المقدورين) عند تعلقها به واعترض بانه ان تساوى نسبة الارادة الى التعلقين يحتاج الى مخصص آخر فيتسلسل والا يلزم الايجاب * لا يقال الارادة صفة من شأنها صحة الفعل والترك فيصح التخصيص مع استواء النسبة * لانا نقول الكلام فى وجود تلك الصفة لاستلزامه الترجيح بلا مرجح (قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع) تحقيقه ان العلم التصورى عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقى بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة المخصصة وبه يندفع قول الحكماء التابع هو العلم الانفعالى لا الفعلى نعم يرد أن يقال يجوز أن يكون المرجح فى أفعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولا مخلص الا ببيان وجود فعل يتساوى طرفاه فى المصلحة من كل وجه (قوله انه ليس بمكره ولا ساه) * ان قلت يلزم منه كون الجماد مريدا * قلت هذا تفسير ارادة الواجب لا لجميع الارادات نعم يرد عليه ان هذا المعنى لا يصلح مخصصا لاحد الطرفين وهو ظاهر وان أريد ان الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارارة فهو قول بالايجاب (قوله ولو شاء لوقع) الملازمة غير مسلمة عندهم لكن الكلام على

ماذكره ان العلم بالوقوع تابع للوقوع فعلمه تعالى بالوقوع لا يكون مرجحا للوقوع لانه تابع تعينه للوقوع وتعينه للوقوع لمرجح وأورد عليه انه فليكن المرجح العلم بمصلحة فيه والكل فى قوله مع استواء نسبة الكل اليه عبارة عن كل المقدورات والاوقات وأورد عليه ان نسبة الارادة أيضا الى الكل سواء فلابد لكل من تعلقاتها المخصوصة من مرجح ويتسلسل وأجيب بأن تعلق الارادة لا يتوقف على مرجح بحكم بديهة العقل الحاكمة بأن الهارب من السبع لا يريد أحد الطريقين المتساويين من كل وجه لمرجح وكذا العطشان لا يريد أحد القدحين المستويين من كل وجه لمرجح (قوله وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم) رد الحدوث لجعلها من الصفات الازلية ورد العدمية لعدها من صفات لا هو ولا غيره والصفات العدمية لا توصف به ورد كونها أمرا بانها ذكرت مقابلة لصفة الكلام فلا يندرج فيها ما هو تحت صفة الكلام ولا يلزم على من جعلها سلبا انه يلزم أن يكون الحجر قادرا لاتصافه بتلك السلوب لان الحجر فى أفعاله مغلوب لانه ليس فاعلا بالاختيار ولانه كيف تكون هذه السلوب مرجحة وهى بالنسبة الى الكل على السواء لان هذا القائل أثبت المشيئة فلتكن هى المرجحة وماذكره أن ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ذهب اليه النجار ولم يفصل بين ارادة فعله وفعل غيره وماذكره ان ارادته فعل غيره انه آمر مذهب الكعبى وعنده ارادة فعله العلم بالمصلحة كذا فى المواقف ففى ماذكره خلط مذهب بمذهب وتحرير ماذكره فى بيان كونها أمرا انه لو تعلق ارادته بفعل المكلف لكان الفعل عنه واقعا من غير قدرته على الترك فيكون أمره أمرا بما لا يدخل تحت قدرته وهذا الاستدلال مبنى على ان هذا الزاعم لا يجوز تخلف المراد عن ارادته تعالى ولو كان مجوزا لم يصح منه هذا الاستدلال فمن قال الملازمة فى قوله ولو شاء لوقع غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق لا محصل لكلامه (قوله وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله فى المخلوق) وكذا العدول عن لفظ الرزق الى الترزيق مع داعى مناسبته للتخليق (قوله وهى صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف) وصف القرآن بالمركب من الحروف تصريحا بما أريد من القرآن من اللفظ لانه مشترك والتعبير عن الصفة الازلية ليس مخصوصا بالقرآن بل يشمل سائر الكتب والاحاديث القدسية الا انه لما كان بحث الكلام اختص بالقرآن خص الكلام به وظاهر بيانهم ان الصفة الازلية هى المعانى القرآنية المعبر عنها بالالفاظ القرآنية وظاهر ان ذات فرعون وهامان وأمثالهما ليست قائمة بذاته تعالى بل القائم به العلم بهذه المعانى أوقدرة التعبير عنها واظهارها فهو اما راجع الى صفة العلم كما قيل أو الى صفة القدرة كما يمكن ان يقال فالظاهر ان صفة الكلام لا تنكشف بهذا البيان بل ينبغى أن يحال علمه الى الله تعالى ويعترف بأن له كلاما قائما بذاته لا يعرف كيف قام بذاته (قوله وذلك لان كل من يأمر وينهى ويخبر) كانه ذكر الثلاثة على سبيل التمثيل والا فالقرآن لا ينحصر فيها اذ منه النداء والاستفهام حتى قيل كلامه تعالى أقسام خمسة بل منه التعجب والتمنى والترجى والقول بأن التمنى والترجى يستحيلان منه تعالى مع انه يوجب نفى الاستفهام أيضا مندفع بأن القرآن نزل على لسان العباد

ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الاشارة وهى غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يأمر بما لا يريده كمن أمر عبده قصدا لاظهار عصيانه وعدم امتثاله الاوامره ويسمى هذا كلاما نفسيا على ما أشار اليه الاخطل بقوله

ان الكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقال عمر رضى الله عنه انى زورت فى نفسى مقالة وكثيرا ماتقول لصاحبك ان فى نفسى كلاما أريد أن أذكره لك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام

التحقيق (قوله اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه) قيل عليه هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقينى لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل فى ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة على انه لا يتم فى شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد واعلم ان هذا المقام محار الافهام والذى يخطر بالبال هو أن يقال المعنى الذى نجده من أنفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد والانكار مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم ان الشاك فى وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة البتة ولا يجد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيأ من العلوم فتدبر (قوله كمن أمر عبده الخ) فانه يأمره ويريد به أن لا يفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضربه واعترض عليه بأنه لا طلب فى هذه الصورة كما لا ارادة فالموجود صفة الامر لا حقيقته والحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة (قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام) أى التى ثبت مغايرتها للعلم والارادة فيما سبق لانه يدل على الثبوت والمغايرة معا (قوله الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء) قال

(قوله ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الاشارة) لا دلالة على المعنى الذى يجده المخبر أو الآمر أو الناهى بالكتابة بل بعبارة افادتها الكتابة (قوله وهى غير العلم) أى المعنى الذى يجده المخبر غير العلم والذى يجده الآمر غير الارادة ولذا اكتفى فى اثبات الاول بذكر الخبر وفى اثبات الثانى بذكر الامر فلا يرد ان مغايرة الاخبار بالعلم لا تفيد مغايرة الكلام مطلقا للعلم وان مغايرة الامر للارادة لا تكفى فى مغايرة مطلق الكلام لها ولم يذكر ما يدل على المغايرة فى النهى وهو ان المعنى الموجود فى النهى غير الكراهية لانه قد ينهى عما لا يكرهه كمن ينهى عبده عن شئ ولا يريد انتهاءه قصدا الى اظهار عصيانه اعتمادا على المعرفة بالمقايسة * لا يقال جرى على ان النهى هو طلب الكف فالنهى أيضا كالامر فى ان فيه ارادة فعل * لانا نقول على هذا يدخل النهى فى الامر فلا حاجة الى ذكر قوله وينهى وفيه ما فيه تأمل تعرف وما يقال ان ماذكر لا يدل الا على مغايرة الكلام للعلم اليقينى لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل فى ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة على انه لا يتم فى شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد ليس بشئ لان من ينكر الكلام النفسى يجعل الامر القائم بالنفس فى صورة الاخبار اعتقاد مضمون الخبر وينكر أن يكون هناك أمر وراءه حتى يسمى كلاما نفسيا ولا يجعله التصور الخالى عن الاعتقاد واذا ثبت أمر آخر وراء العلم فى الخبر ووراء الارادة فى الامر فلم يبق وجه لانكار الكلام الذى ثبت فى شأنه تعالى بالتواتر عن الانبياء فلا محصل لقوله وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد اذ ليس اثبات الكلام بالقياس بل بالتواتر والمقصود من بيان مغايرة الكلام النفسى للعلم والارادة أن لا يبقى لنفى ما ثبت بالتواتر سبيل ولا يبقى لدعوى الاضطرار الى التأويل مجال نعم ما أورد على ما استدل على مغايرة الامر للارادة من انه لا أمر هنا بل صيغة الامر فقط من غير تحقق حقيقته قوى ويجرى مثله فى الاخبار عما لا يعلمه من انه هنا ليس الا مجرد لفظ الخبر من غير حقيقته على انه يرد انه لولا ان الامر يستدعى الارادة كيف يعذر فى ضرب العبد من يأمره بما لا يريده لئلا يمتثل فيعذر لانه لولا انه يفهم من مخالفة أمره انه خالف ما هو يريده لا يعذر فى ضربه اذ لا وجه للضرب حين العمل على وفق ارادته (قوله انى زورت فى نفسى مقالة) أى قومت وحسنت كذا فى القاموس وفى الاستدلال به فى وبتقول لصاحبك نظر لجواز أن يكون عبارة عن الالفاظ المخيلة المزينة فى النفس (قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة) فيه بحث اما أولا فلان المعتزلة لم يعترفوا بثبوت صفة الكلام فكيف ينعقد الاجماع مع مخالفتهم ويمكن دفعه بأن ليس المراد اجماع الامة على ثبوت صفة الكلام بل اجماع الامة على انه تعالى متكلم فقوله انه متكلم معمول للاجماع وتواتر النقل على سبيل التنازع يشهد به ما سيأتى فى تحقيق الخلاف بيننا وبين المعتزلة من قوله ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام على ان المراد ثبوت الاجماع قبل ظهور مخالفتهم واما ثانيا فلان ثبوت الاجماع بالشرع والشرع يتوقف على ثبوت الكلام قال الشارح فى التلويح ثبوت الشرع يتوقف على الايمان بوجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه وقد سبق فى الشرح أيضا فى شرح قول المصنف الحى القادر السميع العليم الخ ان الشرع يتوقف على كلامه ويمكن دفعه بأن الاجماع يتوقف على صدق النبى عليه الصلاة والسلام لان مبناه قوله لا تجتمع أمتى على الضلالة وصدقه لا يتوقف على الكلام بل على المعجزة سواء كان كلاما أو غيره (قوله وتواتر النقل عن الانبياء) والنبى واجب الصدق سيما وقد بلغ خبرهم حد التواتر * لا يقال لم يثبت الا انه متكلم اما ان

انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام ولما كان في الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال (وهو) أي الله تعالى (متكلم بكلام هو صفة له) ضرورة امتناع اثبات المشتق للشئ من غير قيام مأخذ الاشتقاق به وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له (أزلية) ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته (ليس من جنس الحروف والاصوات) ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم (وهو) أي الكلام (صفة) أي معنى قائم بالذات (منافية للسكوت) الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه (والآفة) التي هي عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما في الخرس أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية * فان قيل هذا الكلام انما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي

في التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي بدلالة معجزاته ولو توقف شئ من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فبين كلاميه تدافع ولا بد في التوفيق من التمحل فتأمل (قوله من غير قيام مأخذ الاشتقاق به) وهو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو المطلوب والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ يؤولون ذلك بايجاد الكلام وهو عدول عن الظاهر واللغة (قوله ومع ذلك فهو قديم) هذا قول الحنابلة واما الكرامية فقائلون

الكلام صفة موجودة فلا * لانا نقول الخصم لا ينكر وجوده ولذا لا يرضى بقيامه به تعالى لحدوثه مع انه لا مانع من قيام الصفات الاعتبارية الغير الازلية به تعالى (قوله فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية) بظاهره متفرع على قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام فالتفريع بلاحظة أدلة باقي الصفات ولك أن تجعله فرعا لجميع ما سبق (قوله ولما كان في الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء الخ) يستفاد منه ان الداعي الى تفصيل الكلام في مسئلة الكلام زيادة النزاع والخفاء وهو بعيد اذ المقصود من التفصيل اثبات الكلام النفسي ونفي كونه مخلوقا ألا ترى انه بين الشارع كونه غير مخلوق ولم يكن هناك نزاع وأيضا المتبادر من اثبات صفة الكلام اطلاق المتكلم أو الكلام عليه تعالى فنبه فيه ان الاسم هو المتكلم وتكرار الاشارة الى التكوين والارادة لتقرير ان القائل بالتكوين يثبت الارادة أيضا لان الظاهر ان كلا منهما يغني عن الآخر ولا يخفى لطف قوله وفصل الكلام بعض التفصيل (قوله ضرورة امتناع اثبات المشتق من غير قيام مأخذ الاشتقاق) وهو التكلم المستلزم لقيام الكلام والمعتزلة يسلمون وجوب قيام التكلم وينكرون استلزامه قيام الكلام فانهم يجعلون التكلم بمعنى ايجاد الكلام في محاله ورد عليهم بانه يخالف اللغة ولا ضرورة تدعو اليها ولهم ان الكلام صوت تكيف بالاعتماد على المخارج والصوت كيفية تعرض الهواء حين توجه من قرع أو قلع عنيف فليس التكلم الا احداث الكلام في الهواء ٧٧ فلا يكون الكلام قائما بالمتكلم ويكون قيامه بالهواء يكون قيامه بالمتكلم وهما من العوام لعدم اطلاعهم على حقيقة الامر (قوله ضرورة امتناع قيام الحوادث) الاولى لامتناع قيام الحوادث لان الامتناع ليس ضروريا الا أن يراد كونه من ضروريات الدين (قوله ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء بعض) فالمنقضي حادث لانقضائه والمسبوق به كذلك لانه مسبوق به والرد على الحنابلة ظاهر وأما المشهور من الكرامية انه حادث قائم بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحادث به تعالى وغاية التوجيه ان يقال القائلين تقييد للكرامية ولعل الشارح اطلع على فرقة من الكرامية موافقة للحنابلة واعلم ان ترتيب القيود في كلام المصنف على وجه يغني المتقدم عن المتأخر فان كون الشئ صفة له تعالى يغني عن الوصف بالازلية لان وصفه لا يكون الا كذلك والازلية تغني عن الوصف بأنه ليس من جنس الحروف والاصوات فالاولى ان يقال متكلم بكلام ليس من جنس الحروف والاصوات أزلي هو صفة له وبالجملة في قوله صفة له رد على المعتزلة وفي قوله أزلية رد على الكرامية وفي قوله ليس من جنس الحروف والاصوات رد على الحنابلة (قوله الذي هو ترك التكلم) فتعريف الكلام بالسكوت يستلزم الدور (قوله هي عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة الخ) الآفة لا تنحصر في عدم مطاوعة الآلة بل قد تكون بعدم الآلة اما بحسب الفطرة أو لعارض وضعف الآلة لعدم البلوغ أيضا فطري فلا تحسن مقابلته بعدم المطاوعة بحسب الفطرة والكلام مطلقا صفة منافية للسكوت والكلام بالآلة لا كلامه تعالى صفة منافية لعدم مطاوعة الآلة لتنزهه عن الآلة وذلك بين (قوله فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظي) يعني ان هذا الحكم انما يتحقق بناء على الكلام اللفظي فكلمة على بنائية وليست صلة الصدق وهذا منع للمدعي بمعنى طلب الدليل عليه وهو موجه قبل الاستدلال أو كلمة على صلة الصدق وقوله وهذا اشارة الى قوله صفة منافية للسكوت والآفة ولو قال وهذه لكان أظهر وبالجملة المقصود ان هذا البيان لا يتم فيما نحن فيه من الكلام النفسي وقوله اذ السكوت والخرس انما ينافي التلفظ

الاولى فيه انما ينافيهما اللفظ فتأمل (قوله والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر) ذكر الثلاثة ليس لانحصار الكلام في الامر والخبر والنهى
بل على سبيل التمثيل لانه يكفي للتنبيه على ان تكثر الاسماء له تعالى ليس باعتبار تكثر الصفات كيف وقد قيل كلامه تعالى خمسة هي
الثلاثة المذكورة والاستفهام والنداء وكون الاستفهام كلامه تعالى على لسان العباد والا فهو منزه عن الاستعلام وحينئذ يزيد على
الخمسة لوجود التعجب والتمني والترجي أيضا وأشار الشارح بقوله يعني انها صفة واحدة الخ الى دفع الاستغناء عن قوله والله متكلم بها
بما سبق من السابق لاثبات الصفة وهذا لاثبات الوحدة ودفع توهم تكثرها من تعدد الاسماء والاضافات ويمكن توجيه آخر وهو انه
اشارة الى انه متكلم بصفة الكلام لا بذاته ولا بآلة وجارحة (قوله لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد) لان كمال التوحيد ان لا يكون لما سواه
مدخل في تحقق شئ فالقول بوجود الصفة لا يليق الا على قدر الضرورة والاولى ان يقول ولا دليل لان رعاية الاليق بكمال التوحيد انما
توجب نفي تكثر لا دليل عليه فلا يستقل بنفي الكثرة بدون انتفاء الدليل نعم انتفاء الدليل يستقل بنفيها لانها خلاف الاصل لا يصار اليها
الا الدليل ولا يخفى ان انتفاء الدليل على تكثر كل منها في نفسه الا يوجب وحدة كل منها في نفسها فالواجب ان يقال ولا دليل على تكثر شئ
منها ولا يذهب عليك ان تعدد صفة الكلام كما يتوهم من الاقسام المذكورة يتوهم من تعدد كتبه تعالى والدفع واحد وهو ان تعدد
الكتب بتعدد تعلقات صفة الكلام (قوله فان قيل هذه أقسام الكلام لا يعقل وجوده بدونها) اعلم أن ما تقدم من كون صفة الكلام
واحدة في نفسها متكثرة باعتبار التعلقات ذكره ابن سعيد من الاشاعرة حيث قال الكلام في الازل ليس متصفا بشئ من
الاقسام الخمسة انما يصير أحدها
فيما لا يزال وأورد عليه انها أنواعه
فلا يوجد بدونها وأجيب بمنع ذلك
في الانواع الاعتبارية كما في الكلام
فان الانواع الخمسة تحصل باعتبار
التعلق وبهذا ظهر ان ما قيل ان
ماسبق بعينه تحقيق الجواب فلا
وجه لايراد السؤال والجواب خال
عن التحصيل لان السابق ان
التعدد طارئ بطريان التعلق
والسؤال انه لا يمكن تحقيق الكلام
بدون هذه الاقسام فكيف
يحكم بخلو الكلام عنها في الازل
وههنا أبحاث الاول ان هذا
السؤال لا يخص الكلام بل يجرى في القدرة والعلم وغير ذلك والثاني ان ماذكر من
الاقسام غير حاصر للكلام فلا يمتنع وجوده بدونها اذ لا يلزم من وجوده بدونها وجود الخاص بدون العام والثالث ان توجه السؤال
لا يخص بتقدير كون التعلق غير أزلي بل يتجه مع كون التعلقات أزلية بان يقال كيف تكون صفة الكلام في نفسها غير أمر ولا نهى
ولا خبر ولا يمكن وجود العام بدون الخاص والجواب عن الاول ان منشأ هذا السؤال اشتباه الكلام اللفظي بالنفسي فان الكلام
اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام والا يجعل الاقسام أنواع الصفة شخصية مما لا يقدم عليه أحد بل لا يجعل الموجودات بالاعتبارات
أقساما للشخص فلا يجرى في سائر الصفات وعن الثاني بان الاقسام مذكورة على سبيل التمثيل وملخص السؤال انه لا يمكن وجود
الكلام بدون اعتبار من الاعتبارات التي ينقسم باعتبارها فكيف يعتبر في الازل خاليا عنها وعن الثالث انه أورد السؤال كما وقع فيما
بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق أزليا يعرف منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه (قوله
وذهب بعضهم الا أنه في الازل خبر) فيكون واحدا في الازل غير خارج من الاقسام وفيه ان الاخبار متعددة فلا تثبت وحدته بكونه خبرا
مالم ينف التعدد عن الخبر وذلك بان يقال انما تعدد الاخبار بتعدد التعلقات فلا محيص الا بالتمسك بالتعلق وقوله لان حاصل الامر
الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك لا يشمل أمر الندب لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب على الترك وكذا في
النهى التنزيهى لا اخبار عن العقاب على الفعل ولو كان في الاستفهام طلب الاعلام وفي النداء طلب الاجابة كان فيهما أيضا اخبار
باستحقاق الثواب على الاعلام والاجابة والعقاب على تركهما وفي كون النداء لطلب الاجابة مخالفة ما اشتهر انه لطلب الاقبال ولا يخفى ان

اذا السكوت والخرس انما ينافي التلفظ * قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيان بان لا يريد في نفسه
التكلم أو لا يقدر على ذلك فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده أعني السكوت والخرس
(والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر) يعني انه صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهى والخبر
باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها صفة واحدة قديمة والتكثر
والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات لما ان ذلك أليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكثر
كل منها في نفسها * فان قيل هذه أقسام الكلام لا يعقل وجوده بدونها * قلنا انه ممنوع بل انما
يصير أحد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال وأما في الازل فلا انقسام أصلا وذهب
بعضهم الى انه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على
الفعل والعقاب على الترك والنهى على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل

بحدوثه (قوله وذلك فيما لا يزال) هذا مذهب بعض الاشاعرة والجواب الحق ان عدم وجوده
بدونها انما هو بحسب التعلقات الازلية وهو لا ينافي وحدة الصفة كالعلم الذي له كثرة أزلية
بحسب تعلقاته واعترض على مذهب الحدوث بان وجود جنس الكلام بدون الانواع مستحيل
وأجيب بان ذلك في الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة شخصية فيعتبر تكثيرها بحسب
تعلقاتها

النداء الخبر عن طلب الاجابة وردبانا نعلم اختلاف هذه المعانى بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد * فان قيل الامر والنهى بلا مأمور ولا منهى سفه وعبث والاخبار فى الازل بطريق المضى كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه * قلنا ان لم يجعل كلامه فى الازل أمرا ونهيا وخبرا فلا اشكال وان جعلناه فالامر فى الازل لايجاب تحصيل المأمور به فى وقت وجود المأمور وصيرورته أهلا لتحصيله فيكفى وجود المأمور فى علم الآمر كما اذا قدر الرجل ابناله فأمره بأن يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشئ من الازمنة اذ لا ماضى ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتنزيهه عن الزمان كما ان علمه أزلى لا يتغير بتغير الازمان ولما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن أيضا قد يطلق على هذا الكلام النفسى القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال (والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق) وعقب القرآن بكلام الله لما ذكره المشايخ من أنه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الحنابلة جهلا أو عنادا وأقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما وقصدا الى جرى الكلام على وفق الحديث حيث قال صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم

تعلقاتها (قوله بانا نعلم اختلاف هذه المعانى) فان الامر من حيث هو غير الخبر بخلاف الكلام لانه كلام مخصوص ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يصدق عليه انه زيد من حيث هو كاتب (قوله واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد) ولو سلم فجعل البعض راجعا الى الآخر ليس أولى من عكسه ولا شك فى وجود نوع الاستلزام بين الكل (قوله كما اذا قدر الرجل الخ) اعترض عليه بان فيه عزما على الطلب وأما حقيقته فلا شك فى كونها سفها * لا يقال يلزم منه أن لا يأمرنا النبى عليه السلام بشئ أصلا وانه قطعى البطلان * لانا نقول فرق بين الامر الصريح والضمنى والسفه هو الامر الصريح للعدوم (قوله لئلا يسبق الى الفهم الخ) فان القرآن شائع

ماذكر لو تم يجعل الامور الخمسة خبرا فى الازل وفيما لا يزال ولا يخص بكونه خبرا فى الازل واختلاف هذه المعانى ضرورى ودليل الاتحاد مصادم للضرورة على ان اختلاف الاقسام الاربعة للخبر باحتماله الصدق والكذب دون الاقسام الاربعة يستحيل على الاختلاف ومن البين ان استلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ولو استلزم ليس كون الخبر طلبا أولى من كون الطلب خبرا اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهى عن العلم بخلافه وربما يقال كل طلب فى الكلام اللفظى حصل بتصرف فى الكلام الخبرى فقولنا اضرب حصل من تضرب بتصرفات علمت فى محلها وهكذا وهذا يرجح جعل الطلب راجعا الى الخبر (قوله فان قيل الامر والنهى بلا مأمور ولا منهى سفه) هذا شبهة المعتزلة على قدم الكلام ومن فوائد ماذكره المصنف دفعها فلا يليق قصره على فائدة دفع تعدد الكلام والاخبار أيضا سفه عند عدم مخاطب والجواب التحقيق عن هذه الشبهة ان السفه انما يلزم فى الكلام اللفظى دون النفسى والكذب المحض ما لا يقبل التأويل ووجه كون الاخبار بطريق الماضى كذبا محضا انه لا زمان قبل زمان التكلم فحينئذ يكون الاخبار بطريق الاستقبال أيضا كذبا محضا اذ لا زمان بعد زمان التكلم أيضا اذ لا انقضاء للتكلم فقصر النظر على الماضى لقصور معرفة القاضى وكما يمكن الجواب بأن الامر فى الازل لايجاب تحصيل المأمور به فى وقت وجود المأمور به الخ يمكن الجواب بأن الايجاب حين تعلق الامر فليكن الامر قديما والتعلق حادثا عند وجود المأمور به وأهليته والرجل يحتاج الى تقدير الابن والله تعالى يعلم المأمور فى الازل ولا يحتاج فى أمره الى تقديره فهو أولى بالامر قبل الوجود * لا يقال أمر الرجل قبل وجود الابن لعدم وثوقه بادراك الابن فليس فى أمره قبل الوجود سفه والله تعالى يدرك المأمور فلا وجه لامره قبل الوجود * لانا نقول لا يمكن أمره تعالى الا فى الازل لامتناع قيام الحادث بذاته الاقدس والمراد بالاتصاف بالازمنة الاتصاف بالوقوع فيها وهو ظاهر (قوله ولما صرح بازلية الكلام النفسى القديم حاول التنبيه) يعنى بعد اثبات أزلية الكلام حكم بازلية القرآن تنبيها على اطلاق القرآن على الكلام النفسى اذ لولا اطلاقه على الكلام النفسى لم يصح نفى الحدوث عنه وبهذا اندفع انه يتبادر من هذا ان جمع القرآن مع كلام الله للتنبيه على الترادف ويستفاد من قوله وعقب القرآن بكلام الله الخ انه جمعهما لان نفى الحدوث عن القرآن ينبغى ان يكون التعبير عنه بالكلام لا بالقرآن ولا يخفى ان ماذكره تكلف اذ يكفى فى التنبيه على الاطلاق على القرآن ان يقول ويطلق القرآن على الكلام النفسى ولا وجه لاثبات عدم الحدوث لهذا الغرض ونحن نقول بعد اثبات صفة الكلام الازلية أثبت ان القرآن غير مخلوق الا أنه عقبه بكلام الله لما ذكره المشايخ أو قصدا على جرى الكلام على وفق الحديث أو نقول نبه على طريق نفى الحدوث عن القرآن أو اشار الى دفع ما يكاد يتمسك به الحنابلة لقدم الكلام من اجماع الاشاعرة على ان القرآن غير مخلوق ووجه الدفع ان القرآن بمعنى الكلام النفسى ولا يخفى ان قوله والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق اقتباس قيل وجه تبادر الكلام اللفظى من القرآن شيوعه فيه على عكس كلام الله * قلت وأيضا القرآن يشعر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى (قوله فهو كافر بالله العظيم) قوله بالله العظيم يحتمل القسم وفى خلاصة الطيبى نقلا عن الصغانى ان هذا الحديث موضوع والمراد بالفريقين

الاشاعرة والمعتزلة لا القائلون بالحدوث والقائلون بالقدم لانه ليس فيه تنصيص بمحل الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة وترجمة المسئلة بمسئلة خلق القرآن يناسب كلام المعتزلة والمناسب بكلام الاشاعرة مسئلة عدم خلق القرآن والدليل لم يسبق مرتبا مجموعا بل سبق في موضع انه ثبت بالاجماع وتواتر بالنقل انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام وفي موضع آخر انه يمتنع قيام الحوادث بذاته ولهذا لم يكتف بقوله مامر (قوله من أن التأليف) يعني من الحروف فانه مطلق التركيب الجامع للتوالي في النطق كيف اتفق والنظم بين الجمل والكلمات لانه ترتيب الكلمات والجمل متناسبة الدلالات متناسقة المعاني وهذا انما يكون بالنسبة الى الكلمات والجمل وكون التأليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على انها تستدعي التوقف على الاجزاء فيكون محتاجا حادثا والانزال والتنزيل يوجب الانتقال من مكان عال الى سافل والمكاني حادث وكونه عربيا يوجب كونه من موضوعات العرب ومصنوعاتهم او كونه فصيحا يوجب أن يكون كثير الاستعمال والاستعمال حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسموعا حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزا حادث لانه يحدث بالقياس الى المتحدي ومحل الحادث حادث وقوله الى غير ذلك اشارة الى ماسبق من انه ليس مجتمع الاجزاء بل جزء منه منقضي وجزء مسبوق بالمنقضي ولا يخفى ان بعض ماذكر انما يكون من سمات الحدوث لو كانت صفات موجودة محدثة ولم تكن اضافات واعتبارات فتأمل (قوله ايجاد الحروف والاصوات في محالها) من النبي وجبريل وقوله وان لم يقرأ يعني وان لم يقرأ الله ولا وجه لفرض القراءة التي تتضمنه كلمة

الوصل والاظهر ان الضمير راجع الى المحال واللوح المحفوظ يعني ان الله تعالى متكلم بمعنى خالق الكلام في محال وان لم تصير تلك المحال متكلمة به حتى يتقوى علاقة اطلاق المتكلم عليه تعالى لانه لو كان كذلك يكون سببا للتكلم وكون المتحرك من قام به الحركة لغة لا يوجب كون المتكلم كذلك للقطع بأن المتكلم يستعمل فيمن يحصل الصوت المتكيف في الهواء واطلاق المتكلم عند التحقيق بمعنى محصل الكلام في محله ومنشأ هذا الاطلاق توهم قيام الكلام بالمتكلم ولا يلزم من اطلاق المتكلم الشائع في هذا المعنى صحة اطلاق الابيض والمتحرك الى غير ذلك لانه ليس حال ماعدا المتكلم من نظائره مثله وتقييد الاعراض بالمخلوقة

وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان القرآن مخلوق أو غير مخلوق ولهذا اترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والافصح لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسي ودليلنا مامر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء صلوات الله عليهم انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم وأما استدلالهم بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه عربيا مسموعا فصيحا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا لانا قائلون بحدوث التنظيم وانما الكلام في المعنى القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محلها أو ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم وأنت خبير بأن المتحرك من قامت به الحركة لا من أوجدها والا لصح اتصاف الباري بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا ومن أقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا وهذا يستلزم كونه

الاستعمال في اللفظ وكلام الله تعالى بالعكس وأيضا فيه تنبيه على الترادف (قوله وأنت خبير بان المتحرك الخ) يعني ان قولهم يخالف قاعدة اللغة وقد ثبت الكلام النفسي فلا ضرورة في العدول

فقوله

على أصل المعتزلة من كون العباد خالقين لافعالهم والا فكل عرض مخلوق له تعالى عند الاشاعرة والاولى أن يقول يصح وصف الباري تعالى بالمشتق من الاعراض المخلوقة له تعالى اذ لا يلزم من اطلاق الابيض بهذا المعنى اتصافه تعالى بالبياض بل بايجاده (قوله ومن أقوى شبه المعتزلة الخ) كأنه أشار بوصف الشبهة بكونها أقوى الى وجه تخصيصها بالدفع وذلك الوجه انما يتم بترك كلمة من فالاولى وأقوى شبه المعتزلة وفي قوله انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا نظر لان أبا حنيفة وأتباعه منا على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا سوى بسم الله الرحمن الرحيم في أوائل السور لكن النظر لا يضر فتأمل ويمكن ان تقرر الشبهة بوجه آخر وهو انكم متفقون على ان القرآن منقول الينا بين دفتي المصاحف تواترا وهذا يستلزم أمورا يمتنع على الصفة القائمة بذاته تعالى بديهة أو لكونها من سمات الحدوث فلا يصح جعل القرآن الكلام النفسي حتى يصح الحكم عليه بأنه غير مخلوق والاشارة الى الجواب بقوله وهو الخ اما بمنع الاستلزام ان جعل كونه مكتوبا في المصاحف حقيقة واما بمنع بطلان التالي ان جعل مجازا * فان قلت مدار الجواب على ان كونه مكتوبا في المصاحف مجاز ولا اشارة اليه فكيف يكون اشارة الى الجواب بل هو بالقاء الشبهة أشبه * قلت يشير الى التجوز في وصفه بكونه غير حال فيها فافهم ثم قوله وهو مكتوب في مصاحفنا اما جملة معطوفة على قوله والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق واما جملة حالية من المستكن في غير مخلوق وقوله محفوظ في قلوبنا أي بالفاظ مخيلة الاولى أي بصور ذهنية ليلائم التحقيق

الذى سيذكره من الوجودات الاربعة اذليس وجود الشئ فى الذهن باللفظ المخيل ونفى الحلول نفى الحلول بالحقيقة فلافرق بين الحلول والكتابة والسماع والقراءة فى النفى والاثبات فان الكل منفى حقيقة مثبت مجازا فما يوهمه البيان من الفرق لاوثوق عليه (قوله وتحقيقه ان للشئ وجودا فى الاعيان) يريد بالشئ الموجود فى الخارج لانكار الوجود الذهنى فلذا صح اثبات وجودات أربعة للشئ على الوجه الكلى ولا ينافيه قوله ووجودا فى الاذهان لانه وجود مجازى كانحو يه عند من ينكر الوجود الذهنى ووجود حقيقى كالوجود فى الاعيان عند الحكيم وشرذمة من المتكلمين * اعلم ان قوله للشئ وجود فى الاعيان ليس كقوله وجود فى الاذهان فان وجود افى الاعيان معناه انه واحد من الاعيان سمى الموجود الخارجى عينا لانه خير الموجودات كما يقال لاشراف الناس أعيانها والوجود فى الاذهان معناه حضوره فى ذهن من الاذهان ومعنى الوجود فى العبارة ان العبارة ميزتها عن الاغيار ببيانها كما ان الوجود عبيزه عن الاغيار وكذلك الوجود فى الخط بمعنى تخصيص الخط اياها بالبيان (قوله فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم) هذا زائد على جواب شبهة المعتزلة متفرع عليه يعنى اذا عرفت ان وصف الكلام النفسى بهذه الامور مجازى فكما يوصف القرآن حقيقة بما هو من لوازم القديم فالمراد الحقيقة الموجودة فى الخارج وحيث يوصف كذلك بما هو من لوازم المحدثات يراد بها الالفاظ المنطوقة وبهذا التحقيق عرف جواب آخر عن الشبهة المذكورة وهو ان المتفق بيننا ٨١ ان القرآن بمعنى اللفظ اسم لما نقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا وبهذا اندفع ماأورد انه اشتبه جواب المصنف عند الشارح بجواب آخر فانه يجاب عن الشبهة تارة بأن الوصف بهذه الامور مجاز وهذا جواب المصنف وتارة بأن الموصوف بها القرآن بمعنى اللفظ وهذا ماذكره الشارح ولا يبعد ان يقال المراد تحقيق الجواب لاتحقيق الجواب المذكور فالقصد الى جواب آخر ووصفه بأنه التحقيق دون ماذكره المصنف بناء على انه اذا وصف القرآن بمعنى الكلام النفسى بهذه الامور مجازا كان الموصوف بها عند التحقيق الكلام اللفظى لان مآل الوصف المجازى حقيقة فلا يبعد أن يذكر فى تحقيق جواب

١١ عقائد

المصنف ان ماذكره وصف للكلام اللفظى بناء على ان مآل وصف شئ بشئ مجازا وصف شئ آخر به حقيقة وينقدح من هذا انه يمكن جعل الجوابين المذكورين عن الشبهة واحدا فتأمل (قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية) كأنه جواب لان يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظى فاثبات الكلام النفسى مخالفة لارباب الاصول الذين هم عمدة أهل الاسلام وتوجيهه ان عدم بحثهم عنه لانه ليس الدليل وبحثهم عن الدليل لالانهم لا يثبتونه وينكرونه ولا يخفى ان التعريف لما ذكر فرع الجعل اسما للنظم فالاولى تقديم الجعل على التعريف وان تعريفهم لاحد معنيى القرآن لا لجعلهم القرآن اسماله لان الظاهر انه لا اصطلاح منهم اذلا احتياج للاصطلاح فيماله الوضع الشرعى (قوله أى من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى) أوّل عبارة الاصوليين لئلا يلزم فى تعريفهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه اذا كان القرآن مجموع اللفظ والمعنى كان المنقول الينا حقيقة فى اللفظ مجازا فى المعنى لكن لا يساعد هذا التأويل ما فى كتبهم ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا فى قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب أبى حنيفة الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما فى حق جواز الصلاة ولهذا جوز القراءة بالفارسية هذا فانه يدل على ان كلا من النظم والمعنى ركن ألزم وفى قوله لا لمجرد المعنى مسامحة والمراد لا لمجموع يدخل فيه مجرد المعنى ولك ان تجعله عطفا على قوله للنظم والمعنى جميعا فلا مسامحة وقوله وأما الكلام القديم الخ عدل بجعل القراءة واللفظ والمساس من سمات الحدوث كأنه قال اما هذه الثلاثة فمن سمات الحدوث وأما السماع فمختلف فيه

مكتوبا فى المصاحف مقروأ بالالسن مسموعا بالآذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فأشار الى الجواب بقوله (وهو) أى القرآن الذى هو كلام الله تعالى (مكتوب فى مصاحفنا) أى باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ فى قلوبنا) أى بالالفاظ المخيلة (مقروء بألسنتنا) بالحروف الملفوظة المسموعة (مسموع بآذاننا) بذلك أيضا (غير حال فيها) أى مع ذلك ليس حالا فى المصاحف ولا فى القلوب والالسنة والآذان بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق تذكر باللفظ وتكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا وتحقيقه ان للشئ وجودا فى الاعيان ووجودا فى الاذهان ووجودا فى العبارة ووجودا فى الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهى على ما فى الاذهان وهو على ما فى الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما فى قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة فى الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما فى قولنا قرأت نصف القرآن أو المخيلة كما فى قولنا حفظت القرآن أو الاشكال المنقوشة كما فى قولنا يحرم للمحدث مس القرآن ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه أئمة الاصول بالمكتوب فى المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا أى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى وأما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى فذهب

فقوله والاصح اتصاف البارى يريد به الصحة بحسب اللغة (قوله يراد به الالفاظ المنطوقة الخ) يرد

فالاولى تفقيعه على قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية لانه فصل بالاجنبي الا أن يحمل قوله ولما كان على مثال آخر بوصف الكلام بسمات الحدوث ووجوب حمله على اللفظي لا على ماقدمناه (قوله فمعنى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع مايدل عليه) يشعر هذا بأن الشيخ الاشعري لا يحتاج الى تأويل قوله تعالى وفيه بحث لانه مع جواز سماع كلام الله لا يسمعه المشرك وليس الامر بالجاء المشرك الى أن يسمع نفس كلام الله نعم لا يحتاج فيما يدل على سماع مثل موسى كلام الله تعالى الى التأويل (قوله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك اختص باسم الكليم) أى كليم الله فان كليمك الذى يكلمك على مافى الصحاح وعلى مذهب الاشعرى اطلاق الكليم على ظاهره وانما الحاجة الى هذا الوجه أو الى ماقيل من انه خص باسم الكليم لما سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف المعتاد فكأنه سمعه من الله الذى منزه عن كل جهة وتنزه عنها على مذهب الاستاذ ومن وافقه من الشيخ أبى منصور ومن تابعه (قوله فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة فى المعنى القديم مجازا فى النظم المؤلف الخ) يعنى مايدل عليه ماذكر فى توجيه حتى يسمع كلام الله على مذهب الاستاذ من ان كلام الله محمول على التجوز واطلاق كلام الله تعالى على الصوت الدال عليه مجاز لو كان حقا لصح نفيه عنه لان علامة المجاز صحة نفى المعنى الحقيقى للفظ عن المعنى المجازى فيقال الاسد مجاز فى الرجل الشجاع لانه يصح أن يقال الرجل الشجاع ليس بأسد وماذكره فى معرض الجواب تسليم للشبهة من ان هذا التوجيه على خلاف التحقيق والتحقيق اشتراط كلام الله تعالى بين اللفظ والمعنى ولا يخفى انه على تقدير الاشتراك أيضا يتجه انه ينبغى أن يصح أن يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور كلام الله لانه يصح نفى أحد معنى اللفظ المشترك عن الآخر اذا تباينا الا أن يقال يصح نفى المعنى الحقيقى عن المجازى بلفظ الحقيقة من غير حاجة الى نصب قرينة على المراد بالمنفى بخلاف المشترك فانه لا يصح نفيه من غير ان ينصب قرينة على ان المراد بالمنفى معنى وبالمنفى عنه معنى آخر (قوله وماوقع فى عبارة بعض المشايخ من انه مجاز الخ) أورد عليه ان هذا يقتضى أن يكون منقولا فى اللفظ مهجورا فى منقولا المعنى لا مشتركا وأجيب بأنه لا يكفى فى النقل ملاحظة العلاقة بين المعنيين بل لا بد من كون المعنى الاول مهجورا وفيه انه لا بد فى الاشتراك من عدم ترتيب الوضعين والوضع لعلاقة تقتضيه فالجواب انه لم يرد ان الوضع للعلاقة كما تشعر به العبارة بل ان الاعتداد باللفظى ووضع اللفظ له وتسميته لدلالته على الكلام النفسى (قوله وذهب بعض المحققين) فى شرح المواقف * اعلم ان للمصنف مقالة مفردة فى تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار اليه فى الخطبة ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب ان المراد منه مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ماهو كلام حقيقى حتى صرحوا بأن الالفاظ حادثة على مذهبه أيضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من أنكر كلامية مابين دفتى المصاحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه أراد به المعنى الثانى فيكون الكلام

الاشعرى الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ أبو اسحق الاسفراينى وهو اختيار الشيخ أبى منصور رحمه الله فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع مايدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم * فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة فى المعنى القديم مجازا فى النظم المؤلف لصح نفيه عنه بأن يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه وأيضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بأن ذلك انما يتصور فى النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة * قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم ومعنى الاضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظى الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين فلا يصح النفى أصلا ولا يكون الاعجاز والتحدى الا فى كلام الله تعالى وماوقع فى عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام فى التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم فى الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان المعنى فى قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس فى

عليه ان هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف والتفصيل انه لما تمسكت المعتزلة بان القرآن مكتوب محفوظ فيكون حادثا أجيب عنه تارة بأن وصفه بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال وأخرى بأن الموصوف هو اللفظ وقد يطلق القرآن بالاشتراك أو المجاز المشهور على اللفظ أيضا ولا يلزم منه حدوث المعنى فتأمل (قوله خص باسم الكليم) قال بعضهم خص به لما سمعه من جميع الجهات على خلاف المعتاد (قوله انما هو باعتبار دلالته) قيل اعتبار العلاقة يشعر بكونه

النفسي عنده أمر اشامل للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو أصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيته تم كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه أقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة هذا وفيه ابحاث منها ما قيل ان كلام الله تعالى ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أيضا أن لا يكون المقروء والمحفوظ كلامه تعالى بل مثله وان كان اسما للنوع القائم يلزم أن يكون كلام الله في الشخص القائم به مجازا ويصح ٨٣ أن يوصف بالحدوث لحدوثه في ضمن أكثر الافراد وانه اذا لم يكن اللفظ مترتب الاجزاء في نفسه كيف يفرق بين ملح ولمح في نفسه ومنها ما يمكن أن يقال انه على هذا التحقيق أيضا يلزم أن لا يكون التحدي مع كلام الله تعالى لان مدار البلاغة على أمور تقتضي ترتيب الاجزاء من التقديم والتأخير ويمكن دفع الجميع بأن اختيار هذا التحقيق لانه أقرب الى الاحكام الظاهرية لا لانه لا يتجه عليه شئ ولا شبهة في كونه أقرب مع هذه الامور المتوجهة ولا يخفى انه بعد تمامه يمكن توجيه قدم الكلام اللفظي على مذهب الحنابلة واخراج قولهم عن حضيض الوهن الى ذروة المتانة (قوله ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه) لا تحصل لتركيب اللفظ من الاشكال بل المركب من الاشكال الخط وليس قيام صورة الحروف بنفس الحافظ بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من نقوش مترتبة قياما للكلام بنفس الحافظ (قوله والاختراع ونحو ذلك) من الابداع والصنع بل الترزيق والتصوير والاحياء فان جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوين باعتبار تعلق خاص والاختراع والابداع غير الاحداث عند الحكيم فانهما بلا مدة فهما غير مسبوقين بالعدم وللابداع مزيد خصوص فانه يشترط فيه انتفاء المادة أيضا فهو يخص المجردات ولما لم يعترف المتكلم بممكن غير مادي وغير زماني صار اعنده مساويين للاحداث والتفسير باخراج المعدوم من العدم الى الوجود مبني على ارادة مبدأ الاخراج لا المفهوم الاضافي الاعتباري (قوله لاطباق العقل والنقل على انه خالق العالم مكون له) ليس قوله مكون له خبرا بعد خبر لعدم الفائدة فهو تأكيد بادخال المرادف لكنه لم يثبت في اللفظ في غير الضمائر وفي بعض النسخ فيكون فهو استدلال من أحد المترادفين على الآخر وفساده غير خفي على ذكي واتفاق العقل والنقل على انه خالق لجميع العالم لدلالة الدليل على استناد الكل اليه بلا واسطة وورد خالق كل شئ وأما انه خالق لواحد أو لغير أفعال العباد فلا يطابق النقل فيه العقل بل العقل فيه

مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة للقطع بأنه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا هو معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة وأما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامهم وهو جيد لمن تعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من ألفاظ مخيلة أو نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا (والتكوين) وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود (صفة الله تعالى) لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له وامتناع اطلاق اسم المشتق على الشئ من غير ان يكون مأخذ

منقولا لا مشتركا ويكون أيضا مجازا في المنقول عنه وهو باطل وجوابه ان النقل هجر المعنى الاول واعتبار العلاقة لا يقتضيه وقد يجاب بأن اعتبار العلاقة لا يقتضي تأخر الوضع حتى يكون منقولا وفيه ان اثبات عدم ترتب الوضع في الكلام مين مشكل لا ضرورة في التزامه (قوله اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم) ويرد عليه ان كلام الله ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلام الله تعالى بل مثله وفيه نظر للقطع بأن ما يقرؤه كل واحد منا هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبريل وان كان اسما للنوع القائم به يلزم أن يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم أن يوصف كلامه تعالى بالحدوث أيضا حقيقة ولا مخلص الا بأن يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد الخاص (قوله ليس مرتب الاجزاء في نفسه) يشكل الفرق حينئذ بين قيام لمع وملع ونظائرهما اذ لا فرق الا بترتب الاجزاء (قوله ويفسر باخراج المعدوم)

بتقرر فلا وثوق عليه بل ليس فيه العقل بل الوهم البارز فى معرض العقل وعليك بالفرق بين اطباق العقلاء والنقل وبين اطباق العقل والنقل فلا يوقعك الالباس فى مضيق التردد فى اطباق العقل والنقل لمظنة ان الاختلاف فى أنه خالق جميع العالم ينافى ذلك الاطباق وقوله لاطباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم ظاهر فى الاطباق على صحة هذه الدعوى والدعوى أنه من قام به الخلق لانه يطلق عليه خالق العالم فلا وجه لقوله وامتناع الخ على انه لا معنى لشهادة العقل على صحة الاطلاق بل هو أمر منقول من اللغة (قوله الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر) من أنه لو قام الحادث بالقديم لزم قدم الحادث أو حدوث القديم ولزوم الحوادث بذاته تعالى لو لم تكن صفة التكوين أزلية بناء على ما سبق من وجوب قيامها بذاته تعالى فلا فرق بينه وبين الوجه الرابع الا بأنه أبطل قيامها بغيره تعالى بالدليل وهنا بالبديهة (قوله فلو لم يكن فى الازل خالقا لزم الكذب أو العدول الخ) لزوم الكذب يندفع بما سبق ان الاخبار فى الازل لا يتصف بشئ من الازمنة اذ لا ماضى ولا حال ولا مستقبل بالنسبة اليه تعالى وارادة الخالق فيما يستقبل انما تكون مجازا على مذهب من يجعل اسم الفاعل مجازا فى المستقبل لكنه مرجح كما يعلم فى محله نعم لو تمسك بأنه وصف ذاته فى كلامه الازلى بأنه خلق لتم بلا خلاف ويتجه على قوله من غير تعذر الحقيقة ان المجاز لا يتوقف على تعذرها بل يكفى رجحانه اذ من القرائن كونه مقصودا أظهر وعدم تأديه المجاز الى اثبات قديم يرجحه على الحقيقة المؤدية اليه اذ الاصل وحدة القديم فالعدول الى التعدد بقدر الضرورة ومما يجب أن ينبه عليه ان أزلية الخالق انما تدفع الكذب بأن تكون صفة موجودة ويكون تعلقها حادثا فلا يلزم من قيامها بذاته وجود المخلوق فى الازل لانه فرع التعلق فلا يلزم كذب الوصف بناء على عدم المخلوق لان صدق الوصف لا يتوقف على التعلق بخلاف ما اذا كان الخلق مفهوما اضافيا فانه لا يتحقق بدون تحقق المخلوق فيظهر عليك ان بناء هذا الدليل أيضا على كون التكوين صفة موجودة اذ لا تمكن الحقيقة باعتبار اضافة بين الخالق والمخلوق وانما تمكن بالنظر الى الصفة الموجودة القديمة لانها التى تتحقق بدون المخلوق دون الاضافة (قوله فانها لا تتصور بدونه فمن قال الحكم ببناء الادلة على ان التكوين صفة حقيقية لا اضافة بين الخالق والمخلوق فيما عدا الثانى أو تغليب فهو مغلوب الوهم وفى استلزام جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق جواز اطلاق الاسود بمعنى القادر على السواد بحث لان من علاقات التجوز كون الشئ بالقوة فيقال لماء العنب المسكر للاسكار بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة الخالق بالقوة دون القادر على السواد على انه لو حقق القادر على السواد كان معناه القادر على خلقه فهو يستحق بهذا اسما من خلق السواد لا من السواد وأما ما أورد عليه من ان لزوم الجواز الشرعى ممنوع لتوقفه على عدم الايهام والاذن وعدم الجواز العقلى ممنوع ويمكن دفعه بأنه أريد انه يلزم جواز اطلاق الاعراض فى الجملة أعنى على مذهب من لا يقول بالتوقف مع ان الاطلاق باطل عند الكل (قوله من ان تكوين كل جسم قائم به) دون تكوين العرض فانه لا يقوم بالعرض لامتناع قيام العرض بالعرض بل تكوين العرض أيضا قائم بالجسم فالواضح أن يقال تكوين كل جسم واعراضه قائم به ولا يخفى انه على هذا أيضا لا يكون من صفاته تعالى تكوين ولا تزيد الصفات على السبعة وكما يلزم كون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه يلزم تقدم الجسم على التكوين اذ التكوين الموجود لا يقوم بالمعدوم فلا يحتاج الحادث فى وجوده الى التكوين

الاشتقاق وصفا له قائما به (أزلية) لوجوه الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر الثانى انه وصف ذاته فى كلامه الازلى بأنه الخالق فلو لم يكن فى الازل خالقا لزم الكذب أو العدول الى المجاز أى الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض الثالث انه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم مع انه مشاهد واما بدونه فيستغنى الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع والرابع انه لو حدث لحدث اما فى ذاته فيصير محلا للحوادث أو فى غيره كما ذهب اليه أبو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا أو مكونا لنفسه ولا خفاء فى استحالته ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شئ ومعه وبعده ومذكورا بألسنتنا ومعبودا لنا ويميتنا ويحيينا

لم يرد به المعنى الاضافى بل الصفة التى هى مبدأ الاضافة كما فى سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها (قوله يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى) يرد عليه أنه يجوز أن يقوم بالغير كما ذهب اليه أبو الهذيل فان رد بما سيجئ اتحد الدليلان وجوابه انه مردود بأن صفة الشئ لا تقوم بغيره ولظهور بطلانه لم يتعرض له (قوله لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه) يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعى ممتنع لتوقفه على عدم الايهام والاذن ولزوم الجواز العقلى مسلم ولا مانع عنه (قوله فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل) يرد عليه منع مشهور لجواز أن يكون تكوين التكوين عين التكوين وقد أشرنا الى ماله وعليه ويمكن أن يقال نفس التكوين المتصف به البارى تعالى أزلا تعلق بوجود نفسه ولا استحالة فى سبق ذات الشئ على وجوده فاحفظه فانه ينفعك فى مواضع شتى (قوله ومبنى هذه الادلة) كأنه أراد ما عدا الدليل الثانى أو بنى الامر على التغليب

(قوله والحاصل فى الازل هو مبدأ التخليق) *فان قلت فعاد الكلام فى تسميته فى الازل خالقا فلو لم يثبت له الخلق لكان مجازا من غير تعذر الحقيقة *قلت اذا كان الخلق اضافة غير متحققة الا بالنسبة الى المخلوق كان الحقيقة متعذرة ويجب العدول الى المجاز وهذا لم ان مبنى الدليل الثانى أيضا على ان التكوين صفة حقيقية اذ لو كان اضافة لتعذر الحقيقة فبطل ماقيل كأنه أراد بقوله ومبنى هذه الادلة ماعدى الدليل الثانى أ بنى الامر على التغليب هذا وكما ان مبنى الادلة على كون التكوين صفة حقيقية مبنى الدعوى أيضا عليه مبنى كون الامانة تكوينا ومبدؤه ارادة وقدرة على ان الموت صفة وجودية ضد الحياة على مافى المواقف من انه قيل الموت كيفية وجودية يخلقها الله فى الحى فهى ضد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة والخلق لا يتصور الا فيماله وجود والجواب ان الخلق التقدير دون الايجاد وأما لو كان الموت عدم الحياة فهو انما يتحقق لعدم ارادة الحياة قيل والذى يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذى نجده فى الفاعل وبه يمتاز عن غيره وبه يرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب أيضا بل نقول هو موجود فى الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة أخرى وفيه انه لو احتاجت الصفات الى التكوين لاحتاج التكوين وهلم جرا ونحن نقول كما انه يثبت فى الواجب صفة سمع وبصر ينبغى أن يثبت التكوين فانه صفة لا بد لنا بعد القدرة على الضرب وارادته من اعمال آلات بها يتحقق الضرب وهو تعالى منزه عن الآله لكنه يناسب أن يكون له صفة ينوط بها الاثر تقوم مقام الجوارح فى غيره كما ان له صفة سمع تقوم مقام السامعة فى غيره هذا وقوله ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والارادة يفيد ان مبدأ التخليق هو القدرة والارادة لا غيرهما وليس كذلك اذ لا بد من العلم أيضا ٨٥ (قوله ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب) يعنى ان التكوين يستلزم وجود المكون كما ان الضرب يستلزم وجود المضروب الا ان وجود المضروب متقدم على وجود الضرب بخلاف المكون فانه متأخر عن التكوين فلا يتجه انه لو كان التكوين مع المكون كالضرب مع المضروب لاستغنى فى وجود المحدثات عن اثبات صفة التكوين لتقدم وجودها على التكوين واللازم لعدم التكوين اما قدم المكونات أو حدوث المكون القديم والاشارة الى الجواب بقوله وهو أى التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه لا فى الازل بل لوقت وجوده باعتبار انه يفيد ان التكوين القديم هو التكوين المتعلق بالعالم ولكل جزء من أجزائه فيفاد بالاضافة تعلق تلك الصفة الواحدة بأمور متعددة فى أوقات متفاوتة فيعلم ان المتعلق بالزمان هو المتعلق دون نفس التكوين والحدوث صفة التعلقات ولعدم وضوح عبارته فيما قصده قال أشار الى الجواب اشارة الى الخفاء ولا يخفى ان تكوينه للعالم ليس الا تكوينه لكل جزء من أجزائه فالاولى لكل جزء من أجزائه بدون العطف على الابدال واللام فى قوله لوقت وجوده زائدة أو بمعنى فى والاظهر ان قوله وهو تكوينه للعالم اشارة الى انه لا تكثر فى التكوين وانما يتعدد بتعدد التعلقات والى انه متعلق بالعالم لا بصفاته والا لاحتاج التكوين الى تكوين آخر وهلم جرا والى انه متعلق بكل جزء من أجزاء العالم لا كما تقول الفلاسفة من تعلقه بالعقل الاول فقط واستناد باقى الممكنات الى العقول والاظهر من الكل انه دفع لما يورد من أن تكوين الشئ ان كان فى حال العدم لزم اجتماع الوجود والعدم وان كان فى حال الوجود لزم تحصيل الحاصل حتى دفع بأن تكوينه حال حدوثه فأثبت حال الحدوث واسطة بين الوجود والعدم وهو ظاهر البطلان والحق ما أشار اليه من ان التكوين حال الوجود بهذا التكوين ومن البين ان قوله لوقت وجوده متعلق باضافة التكوين الى العالم واجزائه وتقييد الاضافة يدل على توقيت التعلق وحدوثه لا على توقيت الوجود الذى تعلق به التكوين مع قدم التعلق فلا يظهر ماقيل الانسب بالمتن ان التعلق قديم كالتكوين والمكون حادث بأن تتعلق فى الازل التكوين بوجود الحادث فى وقت معين فوجد على طبق تعلق التكوين وكون هذا البيان تحقيق مايقال بناء على ان ملخصه ليس الا منع لزوم قدم المكون من قدم التكوين بسند انه لا يلزم من قدم الارادة وقدم القدرة قدم المرادات والمقدورات واما جعل العلم بسند ذلك المنع فغير ظاهر لان تعلق العلم قديم لانه تعالى عالم بالاشياء فى الازل

ونحو ذلك والحاصل فى الازل هو مبدأ التخليق والترزيق والامانة والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه أى التكوين صفة أخرى سوى القدرة والارادة فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص أحد الجانبين ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال أشار الى الجواب بقوله (وهو) أى التكوين (تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء من أجزائه لا فى الازل بل لوقت وجوده على حسب علمه وارادته) فالتكوين باق أزلا وأبدا والمكون حادث بحدوث التعلق كما فى العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التى لا يلزم من قدمها قدم

(قوله ولا دليل على كونه صفة أخرى) ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذى نجده فى الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب أيضا بل نقول هو موجود فى الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة أخرى (قوله والمكون حادث بحدوث التعلق) أو لكون التعلق الازلى بوجوده فى وقت مخصوص وهذا هو الانسب بالمتن

الا ان يراد تعلق العلم بالشئ بعد الوجود فان للعلم تعلقا آخر به بعده سوى التعلق الازلى به (قوله ومايقال) قيل أى فى جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة فى قوله فلو كان قديما لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله والتعلق اما ان يستلزم الخ وحاصله ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث ولا يخفى ان الامر فيه هين على انه لو جعل الجواب الزاميا لخرج الترديد عن القبح والحق انه منع لاستلزام التكوين قدم المكون لان تعلق التكوين به يستلزم الحدوث سواء كان التكوين قديما أو حادثا والجواب المشار اليه بقوله وفيه نظر تصوير معنى القديم والحادث على وجه يندفع به المنع وتتضح الملازمة وفيه نظر آخر وهو ان المنع لا يضر لانه يكفى فى حدوث التكوين ان الاحتياج الى الغير يستلزم الحدوث والاظهر ان المراد انما يقال فى بيان بطلان استلزام قدم التكوين قدم المكون من ان التعلق يستلزم الحدوث وفيه نظر وحينئذ لا نظر الا ماذكره الشارح (قوله نعم اذا أثبتنا صدور العالم) يشعر بأنه يتم منع استلزام قدم التكوين قدم المكون لو بين صدور العالم من الصانع بالاختيار كذلك وفيه بحث لان عدم تصور التكوين بدون المكون يوجب كون المكون قديما لقدم التكوين سواء كان الصانع مختارا أو موجبا (قوله ومن ههنا يقال) أى من اثبات اختيار الصانع كذلك وقيل أى من ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبالقديم خلافه وفيه نظر لان مجرد ان الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من العالم ورد قدم شئ من أجزائه ما لم يثبت ان اضافة التكوين توجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود وانما يثبت هذا بثبوت ان الصانع مختار * لا يقال الرد يحصل بتخصيص تكوين كل جزء بوقت سواء ثبت الاختيار كذلك أولا * لانا نقول فليكن وقت وجود البعض الازل (قوله والحاصل) أى حاصل الجواب عن الاستدلال وأراد بالصفة الاضافية ما لا تنفك عن الاضافة والا فكون الضرب نفس الاضافة ممنوع وأراد بكون التكوين صفة حقيقية انه لا يستلزم الانفكاك الاضافة وذلك لان الضرب اسم لما قام بالفاعل مأخوذا مع الاضافة فلا ينفك عن الاضافة والتكوين اسم لما قام بذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلقه بالمكون لكن المشهور من الصفة الحقيقية ما يقابل الاضافية وما وقع فى عبارة المشايخ هو تفسيره باخراج المعدوم من العدم (قوله وهو غير المكون عندنا) المكون اسم مفعول كما يفصح عنه بيان الشارح ولو كان المقصود الرد على من ينفى وجود التكوين وعدم زيادته فى الوجود على الذات ويقول ليس فى الخارج تكوين بل هو أمر عقلى ينبغى أن يقال وهو غير المكون اسم فاعل لان من يثبته يثبته زائدا على المكون قائما به لا زائدا على المكون اسم مفعول والاظهر ان المراد انه غير المكون من حيث انه مكون يعنى

تعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة وهذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى أو صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل أولا فليكن التكوين أيضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به ومايقال من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة وأما عند المتكلمين فالحادث ما يكون لوجوده بداية أى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا نعم اذا أثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه ومن ههنا يقال ان التنصيص على كل جزء من أجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والا فهم انما يقولون بقدمه بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير والحاصل انا لا نسلم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وان وزانه معه كوزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المضافين أعنى الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هى مبدأ الاضافة التى هى اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع فى عبارة المشايخ لكان القول بتحققها بدون المكون مكابرة وانكارا للضرورى فلا يندفع بما يقال من ان الضرب عرض مستحيل البقاء فلابد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه اذ لو تأخر لانعدم وهو بخلاف فعل البارى فانه أزلى واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول (وهو غير المكون عندنا)

(قوله ومايقال) أى فى جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة فى قوله فلو كان قديما لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله وان تعلق فاما ان يستلزم الخ وحاصله ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث وليس بشئ لشيوع نظائره توسيعا للدائرة ألا يرى انه ردد وجود العالم بين التعلق بالذات والصفات وبين عدمه على انه يجوز أن يكون الجواب الزاميا (قوله ومن ههنا) أى ومن أجل ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبالقديم خلافه (قوله وهو غير المكون عندنا) جعله بعضهم من تتمة الجواب وحمل الغير على المصطلح وقال وهو غيره لصحة

لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول ولانه لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين الذى هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه أقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا له فلا يصح القول بأنه خالق العالم وصانعه هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر أسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فمحلهما واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغى للعاقل أن يتأمل فى أمثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له أدنى تمييز بل يطلب لكلامهم محملا صحيحا يصلح محلا لنزاع العلماء واختلاف العقلاء فان من قال التكوين عين المكون أراد ان الفاعل اذا فعل شيأ فليس ههنا الا الفاعل والمفعول وأما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو أمر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس أمرا محققا مغايرا للمفعول فى الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية فى الخارج بمعنى انه ليس فى الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعان اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فتكونها هو وجودها لكنهما متغايران فى العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأى الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن البارى تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجابا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير

الانفكاك بينهما فلا يكون اضافة كالضرب والا لما كان غير الامتناع انفكاكه حينئذ عن المكون وليس بشئ لان صحة الانفكاك فى التكوين غير مسلمة عند الخصم وفى المكون موجودة فى الاضافة أيضا على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب كالعرض مع المحل والصفة المحدثة مع الذات (قوله لان الفعل يغاير المفعول) قيل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبدؤه ولو سلم لم يكن غير الامتناع انفكاكه ولو سلم لكان غير الفاعل أيضا فتكون الصفة غير الذات وجوابه ان الكلام الزامى فان القائل بالعينية ينفى كونه صفة حقيقية ويمكن أن يراد بالفعل ما به الفعل ويكون قوله كالضرب تنظيرا لا تمثيلا وقد عرفت آنفا جواب التسليم الاول بل الثانى أيضا فتدبر (قوله مستغنيا عن الصانع) اذ الاحتياج اليه انما هو فى التكوين والايجاد (قوله اقدم منه) القدم اما لغوى والمعنى أدوم منه وأسبق اذ العالم حادث واما اصطلاحى بان يلاحظ لزوم قدم العالم أيضا

غير التكوين القائم بالمفعول والمقصود به الرد على أبى الهذيل حيث جعله قائما بالمكون اسم مفعول وحينئذ ينبه عليه بأن الفعل كالضرب مع المضروبية وبأنه لو كان نفس المكون لزم أن يكون الى آخره والمراد بقوله عندنا جمهور القائلين بالتكوين لا المتكلمين فان جمهورهم لم يقولوا به ولزوم أن لا يكون تعالى خالقا مكونا واحدا الا انه جعلهما وجهين باعتبار جهتى اللزوم والاولى أن يقول وهذا يوجب عدم كونه خالقا والعالم مخلوقا ليظهر تفريع قوله فلا يصح القول بأنه خالق العالم وكون التكوين عين المكون انما يستلزم أن يكون خالق السواد أسود لان التكوين الذى هو عين السواد قد قام به ويستلزم أيضا كون خالق السواد سوادا وانما يستلزم كون هذا الحجر خالق السواد لان السواد الذى هو عين تكوينه وخلقه قد قام به وكون الوجوه تنبيها على بداهة تغاير الفعل والمفعول ينافى كون أحد الوجوه تغاير الفعل والمفعول بالضرورة وأيضا لم يجعل المطلوب بداهة المغايرة بل نفس المغايرة فينبغى أن يقال وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون لكون الحكم ضروريا وتأويل ماذكره ان كلمة على ليست صلة للتنبيه والتقدير وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون بناء على ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضرورى وبعد فيه بحث لان بداهة كون الفعل مغاير المفعول لا يستلزم بداهة كون التكوين مغاير المكون لان بداهة القانون لا تستلزم بداهة الفروع المندرجة تحته فيجب أن يحمل قوله ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضرورى على ان الحكم بتغاير كل فعل بخصوصه ومفعوله ضرورى وقوله فى أمثال هذه المباحث الظاهر فيه هذا المبحث يعنى بحث اتحاد التكوين والمكون والظاهر فى قوله بل يطلب لكلامه بل يطلب لكلامهم وكأنه راجع الى من له أدنى تمييز ولا يقتصر الواجب على ان يطلب لكلام العلماء الراسخين محملا يصلح محلا للنزاع بل يجب أن يطلب لكلام كل عاقل محملا يصلح لان ينسب اليه وكون التحقيق ان الايجاب تعلق القدرة وكذا الخلق والتكوين دون تعلق الارادة مع ان الحادث مع تعلق الارادة واجب كما انه مع تعلق القدرة كذلك مبنى على انه انما وجب حين تعلق الارادة لان تعلق القدرة التامة على وفقها ولهذا لا يجب

بارادتنا لانه ليس مع ارادتنا تعلق قدرة تامة ولا يليق تكثير القدماء اذا كان عنه بد والمراد بالتغايرة المنفك بعضها عن بعض (قوله كرر ذلك) كرر الشارح وجه التكرار تأكيدا وتحقيقا فتنبه وقوله تخصيص المكونات بوجه دون وجه كان الاولى فيه تخصيص المقدورات لان تعلق التكوين بعد تخصيص الارادة وفى اثبات صفة الارادة له تعالى مخالفة الفلاسفة فى كونه تعالى موجبا وفى كونه ذاتا بحتا لا صفة له وأيضا والقول بنظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح من الوجوه الممكنة دليل على كونه مختارا فاعتراف الحكيم به يوجب بطلان حكمه بالايجاب اذ لو كان الله تعالى موجبا لم يكن وجود العالم على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذى لا وجه وراءه فلا يتجه ان الوقوع على الوجه الاصلح أوجبه الكامل المطلق للمناسبة الكمالية كما قاله الحكيم فلا يدل على الاختيار الا أن يقال المراد بالوجوه الممكنة بالنظر الى ذات العالم ولا ينافى ذلك الامكان ايجاب المبدأ وقد يقال اقتضاء النظام الاختيار بديهى (قوله ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام ٨٨ بالبصر) أى المراد الانكشاف التام لا ما تعتاده النفس من ادراك المقابل للبصر على مسافة مخصوصة باحاطة الخطوط الشعاعية به أو بانطباعه فى حاسة البصر والمراد بالانكشاف التام بحاسة البصر لا بصفة ذاتية كصفة البصر لله تعالى بأن يخلق الله تعالى صفة للعبد قائمة بذاته يدرك بها ذاته تعالى على نحو ادراك الاشياء بالبصر وقد يقال للمعتزلة أن يقولوا لا نزاع لنا فى الرؤية بهذا المعنى بل فى الرؤية بالمعنى المعتاد والمراد باثبات الشئ كما هو بحاسة البصر اثباته فى نظر العقل والقوى الادراكية (قوله جائزة فى العقل بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه) قد سلك المصنف فى اثبات الرؤية طريقا قويا موجزا وذلك ان العقل حاكم بجواز الرؤية وما حكم به العقل ما لم يقم دليل على بطلانه يجب قبوله والا لارتفع الأمان عن العقل واذا جازت ودلت عليها ظاهر النصوص فقد ثبت اذ لا يجوز تأويل النص ما لم يقم دليل على عدم صحة ظاهره فاثبات صحة الرؤية بأدلة ذكروها مستغنى عنه ولا حاجة الى ابطال دليل الامتناع الا ان تجعل أدلة الصحة معارضات مع أدلة الامتناع فمن قال الجواز بمعنى فسره الشارح به هو الامكان الذهنى وليس بجعل النزاع اذ الخصم قائل به لم يأت بشئ وقوله ما لم يقم برهان على ذلك لا حاجة اليه لان قيام البرهان لا يجامع تخلية العقل وقوله مع ان الاصل عدمه علاوة أى العقل يجوز ويتقوى تجويز العقل بأن الاصل عدم البرهان وفيه ان الاصل فى الحوادث العدم والبرهان على الامر الثابت أزلا وأبدا أزلى ليس الاصل عدمه وقد نبه بجعل جواز الرؤية ضروريا على ان استدلال أهل الحق تنبيه فلا تجدى فيه المناقشة وقدم الدليل العقلى على النقلى مع ان التعويل على النقلى لما فيه من الضعف والتكلفات حتى ان الشيخ أبا منصور لم يتمسك الا بالنقلى على ما قيل وانما قدموا الدليل النقلى لان الدليل النقلى انما يبقى على دلالته اذا لم تمتنع الدعوى عقلا فتصحيح الرؤية عقلا مقدم على التعويل على شهادة النقل على انك عرفت انه تنبيه فلا وصمة له لضعفه واشتماله على التكلف فلا حاجة الى ان قدم العقلى سلوكا لطريق الترقى من الاضعف الى الاقوى

هذا

ذلك الى ما لا يكاد يتناهى وأما كون كل من ذلك صفة حقيقية أزلية فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم تكن متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه وان تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات (والارادة صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته) كرر ذلك تأكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضى تخصيص المكونات بوجه دون وجه وفى وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار والنجارية من انه مريد بذاته لا بصفته وبعض المعتزلة من انه مريد بارادة حادثة لا فى محل والكرامية من ان ارادته حادثة فى ذاته والدليل على ما ذكرنا الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشئ به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وأيضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة (ورؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى ادراك الشئ كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء فى انه وان كان منكشفا لدينا فى الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه أتم وأكمل ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هى المسماة بالرؤية (جائزة فى العقل) بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم له برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضرورى فمن ادعى الامتناع فعليه البيان وقد استدل أهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلى وسمعى تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض

فالمعنى أقوى منه قدما وأولى به لانه قديم بدون التكوين (قوله دليل على كون صانعه قادرا مختارا) وذلك بحكم الضرورة فمن توهم توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام أوفق الوجوه الممكنة وأكملها فلمناسبة الكمال أوجبه المبدأ الكامل فقد خفى عليه الضروريات نعم قد يناقش باحتمال الواسطة (قوله بمعنى الانكشاف التام) يشير الى ان الرؤية مصدر المبنى للمفعول لان الانكشاف صفة المرئى ومصدر المبنى للفاعل صفة للرائى (قوله بمعنى ان العقل اذا خلى الخ)

(قوله ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض) فيه ان الفرق بين جسم وجسم بالبصر لا يستلزم كونه مرئيا لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع مع أن العمى والقطع ليسا مرئيين وأن القطع بشئ وجدانى لا يحتاج فيه الى دليل فكان الظاهر أنا نرى الاعيان والاعراض ضرورة أنا نفرق الخ (قوله ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة) ولا بد من عدم تجاوز العلة محل الحكم فلا يصح أن يكون موجودا فى المعدوم الذى تمتنع رؤيته بالاجماع فلا يمكن أن تكون تلك العلة الامكان المشترك بين المعدوم والموجود ولا شيأ من الامور العامة ولذا قال فى المواقف وهذه العلة المشتركة اما الوجود أو الحدوث ثم بعد سقوط الامكان أيضا الترديد ممنوع لجواز أن يكون الوجود بشرط الحدوث أو الامكان ولو قيل ذلك داخل فى الترديد يتجه انه ليس الوجود المشروط مشتركا بين الصانع وغيره ويمكن أن يمنع أيضا مستندا بأن العلة كون المرئى فى جهة من الرائى على نسبة مخصوصة ولا يبعد أن يجعل هذا المنع داخلا فيما سيذكره الشارح كالمنع بسند جواز علية التحيز المطلق أو وجوب الوجود بالغير و يريد بنفى مدخلية العدم فى العلية انه لا مدخل له فى علية الامر المتحقق والا فعدم العلة علة لعدم المعلول وأورد عليه ان العدم لا يكون فاعلا للوجود ولا مانع من عليته بوجه آخر (قوله

ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهى اما الوجود أو الحدوث أو الامكان اذ لا رابع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم فى العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهى الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شئ من خواص الممكن شرطا أو من خواص الواجب مانعا وكذا يصح ان ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وانما لا يرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق فى العبد رؤيتها بطريق جرى العادة لا بناء على امتناع رؤيتها وحين اعترض بأن الصحة عدمية فلا تستدعى علة ولو سلم فالواحد النوعى قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا يستدعى علة مشتركة ولو سلم فالعدمى يصلح علة للعدمى ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل

هذا والامكان الذهنى وليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل به (قوله ضرورة انا نفرق الخ) يرد عليه انه ان أريد به الفرق برؤية البصر فمصادرة وان أريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع والتحقيق ان الفرق بمدخل من البصر لا يقتضى كون المفروق مبصرا (قوله اذ لا رابع يشترك بينهما) يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة بل الامور العامة كالماهية والمعلومية والمذكورية ونحوها أمور مشتركة بينهما * فان قلت علية الامور العامة يستلزم صحة رؤية الواجب فلا ضرر فى النقض بها على انها تقتضى صحة رؤية المعدومات مع استحالتها قطعا * قلت يجوز أن يشترط بشئ من خواص الوجود الممكن (قوله والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود الخ) وأيضا لو علت بالامكان لصح رؤية المعدوم الممكن هذا خلف وفيه نظر (قوله ولا مدخل للعدم فى العلية) لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه كذا فى شرح المواقف ويرد عليه انه لا يمنع الشرطية فلا يتم المقصود (قوله ويتوقف امتناعها) أى امتناع الرؤية فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط أو وجود مانع لا يمنع الصحة

وكذا يصح ان ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك) دفع لما أورد على دليل صحة الرؤية من انه يستلزم صحة رؤية جميع الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح والتزامها مكابرة محضة وخروج عن الانصاف وحيز العقل ووجه الدفع منع بطلان اللازم بالتزام صحة رؤيتها ومنع كونها مكابرة بل هو استبعاد شئ عما هو معتاد فى الرؤية وحقائق الاشياء لا تؤخذ من العادات بل من حكم العقل الخالص من الهوى والتقليد الذى هو أصل السعادات (وقوله وحين اعترض بأن الصحة عدمية) لانه سلب ضرورة الوجود والعدم ويتجه عليه المنع بسند انه سلب امتناع الوجود والعدم وسلب الامتناع هو

الوجودى وقوله ولو سلم فالواحد النوعى الخ معناه انه لو سلم استدعاء الصحة العلة فلا نسلم استدعاء علة مشتركة لجواز كون صحة رؤية الجسم والعرض واحدة بالنوع وجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المتعددة ولك أن تقول يجوز أن لا يكون واحدا بالنوع بل مختلف الحقيقة وحينئذ يكون صحة التعليل بالمتعدد أظهر فمن توهم صحة منع جواز الوحدة النوعية فقد بعد عن الاستقامة وليس لك أن تقول الاولى جمع منع عدم استدعاء الصحة العلة وتسليمه ومنع استدعاء العلة الوجودية لان المنوع وقعت على ترتيب مقدمات الدليل اذ هى انه لا بد للصحة المشتركة بين العين والعرض من علة مشتركة وهى اما الحدوث أو الامكان أو الوجود والاولان باطلان فتعين الثالث فالمنع الاول لوجوب العلة للصحة والثانى لوجوب اشتراكها والثالث لمنع بطلان علية الحدوث والامكان والرابع يمنع تعين الوجود للعلية بعد بطلان علية الحدوث والامكان الا انه يتجه ان منع اشتراك الوجود أول ما يتعلق انما يتعلق بالمنفصلة القائلة وهى اما الوجود أو الحدوث أو الامكان فالاولى أن يكون منعا ثالثا وكما يمكن منع اشتراك الوجود حتى لا يصح أن يكون الوجود علة يمكن منع اشتراكه بين الواجب والممكن فلا تثبت صحة رؤية

(قوله أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا الخ) أورد عليه ان هذا استدلال آخر لا دفع الاعتراض عن الطريق الاول اذ تقريره ان العلة وجودية وليست في صورة ادراك الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهو مشترك بين الواجب والممكن ويدفعه انه جواب بتغيير الدليل وأورد أيضا ان الهوية المطلقة أمر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية أصلا بل بخصوصية الا ان رؤيتها اجمالية لا يقدر بها على تفصيل خصوصيات المبصر فيتوهم ان المدرك والمبصر ليس الخصوصية واستصعب السيد السند هذا الاشكال بحيث حكم بأن الدليل العقلي لا يصلح للتعويل والصالح للتمسك به انما هو ظواهر المنقول ويمكن دفعه بأن المراد ان رؤية الشبح من بعيد لا تفيدنا الا ادراك ان المرئى موجود من الموجودات فلو لم يمكن صحة رؤية كل موجود لم يكن اثر رؤية الشبح هذا الادراك بل ادراك انه جوهر من الجواهر أو عرض من الاعراض أو موجود ممكن ولم يرد ان المبصر الهوية المشتركة * فان قلت لو كان المدرك الموجود من حيث انه موجود من دون خصوصية لوجب أن يتردد الرائى بين كونه واجبا وجوهرا وعرضا * قلت يبقى في مقام التردد بعض احتمالات لا يسعه المقام وقوله وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري اما منع لكون وجود كل شئ عينه أو تأويل لقول من قال بعينية الوجود بأن العين هو الوجودات الخاصة لا مفهوم الوجود ولا يخفى ان كون المدرك الهوية المطلقة بحيث يسع الواجب بل بحيث يسع الجوهرية والعرضية قابل للمنع ونظر الشارح يرجع اليه اذ حاصله انه يكفي مشترك بين الجوهر والعرض لكنه لم يلخصه وهو الممكن الوجود * وأما ما يقال ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية فيدفعه ان ما تقرر انه يجوز أن يدرك بكل حاسة ما يدرك بالاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لما لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته ولا ولى بقوله دون خصوصية جوهرية أو عرضية دون خصوص عينية أو عرضية والائق بقوله أن يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض هي العينية وما يتبعها من الاعراض (قوله وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية) ومما يدل على الامكان انه نفى الرؤية دون امكانها فلو كانت ممتنعة لنفى الامكان تصحيحا لاعتقاده أو اعتقاد قومه ومنه كلمة لكن حيث قال ولكن انظر الى الجبل فانه في قوة ولكن يمكن عند حصول استعداد لك وقبل حصوله لا تطيق كما لا يطيق الجبل مع كمال شدته ولو كانت ممتنعة لا يكون لكلمة لكن موقع وتكون بمنزلة لن تراني ولكن تمتنع الرؤية ويتجه على دلالة تعليق الرؤية بالامر الممكن على امكانه انه ممنوع وان ما ذكره لا يدل لا على ثبوت المحال عند ثبوته لا على امكان المحال عند امكانه وتعليق ثبوت المحال على الممكن الذي لا يثبت جائز لانه لا يلزم ثبوت المحال واذا صح ان انعدم المعلول انعدمت العلة وان كانت واجبة غايته أنه يلزم عدم ثبوت الممكن الذي لا يكون بدون المحال وانما لا يجوز تعليق الامكان على الامكان لانه يلزم امكان المحال وكذا ما قيل في بيانه انه لو كان المعلق على الممكن ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم ممنوع لان التعليق لا يقتضي الا الصدق عند الصدق لا الامكان عند الامكان ويمكن دفعه بأن المراد ان جعل عدم الممكن علامة عدم شئ يدل على امكانه ولا يعلق وجود الممتنع بالممكن المعدوم لبيان عدمه فتأمل وقوله لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به يرد عليه انه لو كان كذلك لتوقف صدق

شئ عينه أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم أو العرض لانا أول ما نرى شبحا من بعيد انما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهريته أو عرضيته أو انسانيته أو فرسيته ونحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا نقدر فمتعلق الرؤية هو كون الشئ له هوية ما وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري وفيه نظر لجواز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصيته وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله رب أرني أنظر اليك فلو لم تكن الرؤية ممكنة لكان طلبها جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز أو سفها وعبثا وطلبا للمحال والانبياء منزهون عن ذلك وان الله قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو أمر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه

المطلوبة (قوله ثم لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم الخ) جواب لقوله فالواحد النوعي قد يعلل الخ ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق هذه الرؤية أمر مشترك في الواقع وهو لا يدفع الاعتراض عن الطريق المذكور ويستلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة اذ يكفي أن يقول اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وهي مشتركة بين الواجب والممكن (قوله انما ندرك منه هوية ما) رد بأن مفهوم الهوية المطلقة أمر اعتباري فكيف يتعلق بها الرؤية بل المرئى خصوصية الموجود فلعل تلك الخصوصية لها مدخل في تعلق الرؤية ثم اعلم ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية على ما لا يخفى (قوله والمعلق بالممكن ممكن) يرد عليه انه يصح أن يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة

التعليق على تحقق الثبوتين فالاولى على تقييد بثبوت المعلق به (قوله فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه) ولم يقل أرهم لينظروا اليك لان نفي رؤيتهم أدل على الامتناع من نفي رؤيتهم وربما يقال سأل ليطمئن قلبه تأييدا ما علمه بالوحي كما سأل ابراهيم عليه السلام حيث قال رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي وقوله وبأنا لانسلم الظاهر وانا لانسلم فيكون عطفا على ان سؤال موسى عليه السلام ووجه كون المعلق عليه استقرار الجبل حال تحركه ان الامر بالنظر كان حال تحركه لا انه أريد ان استقرار الجبل حال تحركه فاندفع الجواب بأنه خلاف الظاهر كما يندفع أن ترتيب الدليل النقلي بعد تزييف الدليل على الجواز العقلي ويمكن أن يستند منع امكان المعلق عليه بأن استقرار الجبل حال تجلي الرب يجوز أن يكون ممتنعا وقد يلتزم ان القوم كانوا مؤمنين بالله كافرين بنبوة موسى عليه السلام لانهم ارتدوا بدليل قولهم لن نؤمن لك فلا يكفيهم قول موسى عليه السلام الرؤية ممتنعة وينفعهم حكم الله بالامتناع ويمكن دفعه بأنهم بعد كفرهم لا بد للرسول من بيان الامتناع فقبلوه أولا وبيان الله قبوله أرجى فلا يكون السؤال عبثا ولو أريد الاستقرار بشرط الحركة لتم منع امكانه نعم كونه خلاف الظاهر متجه (قوله واجبة بالنقل) بعد الفراغ من مقام صحة الرؤية شرع في مقام الوقوع وعبر عن الوقوع بالوجوب لان الوجود مسبوق بالوجوب بل محفوف بالوجوبين كما تقرر في محله أو أراد الوقوع بالضرورة لان ما أخبر به المخبر الصادق واقع بالضرورة أو أراد بالوجوب الثبوت فمعنى الواجبة بالنقل الثابتة به ومعنى ايجاب رؤية المؤمنين اثباته وقوله وورد الدليل السمعي ليس تكرارا لقوله واجبة بالنقل لاشتماله على فوائد خلا عنها قوله واجبة بالنقل كون النقل دليلا مفيدا لليقين على ما يفيده لفظ الدليل في المشهور وعموم الرؤية للمؤمنين والاختصاص بدار الآخرة (قوله أما الكتاب فقوله تعالى وجوه الآية) للخصم في الآية تأويلات ذكرت في المبسوطات وبقي عليهم بعض التأويلات أقرب مما ذكروه وهو ان ربها عبارة عن أصحاب الوجوه الناضرة أي وجوه ذات بهجة ناظرة الى أصحابها لان النظر اليهم يوجب السرور وان الى ربها بمعنى في ربها ناظرة أي متفكرة وتشبيه الرؤية برؤية القمر ليلة البدر كناية عن ان الرؤية تعم الكل وليس كرؤية الهلال مختصة ببعض المستهلين ولم يبلغ مع اجتماع أحد وعشرين من أكابر الصحابة في روايته حد التواتر لانهم لم يجتمعوا في الرواية بل روى كل لراو واحد فلا يفيد رواية الكثير المعتمد التواتر لو سمع منهم جميعا الا ان سمع من واحد نقل من واحد منهم وهكذا (قوله وأما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين) والخصم لا يسلم الاجماع بل يتوهم السكوت عن تحقيق الآيات والسنن من كثير من أهل قرن وللامام الرازي اثبات اجماع آخر وهو ان الامة أجمعوا على قولين صحة الرؤية مع الوقوع وامتناعها مع نفي الوقوع فبعد اثبات الصحة بالدليل العقلي لو أنكر الوقوع لكان قولا ثالثا هو القول بالصحة مع عدم الوقوع والقول الثالث خرق للاجماع على أحد الامرين وزيف بأن من نفى الصحة والوقوع لم يقل بالوقوع بعد الصحة بل سكت عنه فالقول به ليس خرق الاجماع ويمكن دفعه بأن من نفى الوقوع الدال عليه ظواهر الادلة السمعية الملتزمة لاهل الشرع لو لم يمتنع العمل بها لم ينفه الا للامتناع فلا محالة بعد ثبوت الصحة يحكم بالوقوع وكما كانوا مجمعين على ان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها كانوا مجمعين على ان السنن الواردة أيضا كذلك ولما كان الاجماع في الآيات مستلزما للاجماع في السنن اكتفى به * فان قلت لو أجمع الامة على كون الدليل النقلي محمولا على ظاهره وقام دليل على امتناع ظاهره ينبغي أن لا يعمل بهذا

الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة وقد اعترض عليه بوجوه أقواها ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبأنا لانسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال وأجيب بان كلا من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كفارا لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع وايا ما كان يكون السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك أيضا ممكن بأن يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون (واجبة بالنقل وورد الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة) أما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وأما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة رضي الله عنهم وأما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم وأقوى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان

والعلة قد يمتنع عدمها والسر فيه ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان (قوله وقد اعترض عليه بوجوه) منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري وأجيب بأن النظر الموصول بالى نص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضروري لمن يخاطبه ويناجيه غير معقول كذا في شرح المواقف ويرد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه ما كمن يخاطب بنا من وراء الجدار (قوله ان كانوا مؤمنين الخ) روى ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة العجل وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن نؤمن لك حتى

الاجماع لظهور انخطاف الاجماع وابتنائه على عدم الاطلاع على الامتناع * قلت نفى الخبر الصادق اجتماع الامة على الخطأ فالاجماع يحكم بأن دليل الامتناع شبهة ومصادمته الاجماع باطل (قوله والجواب منع هذا الاشتراط) اما مطلقا بناء على ان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا فى حكمه من المرئى فى الرائى بل جوزوا رؤية أعمى الصين بقة الاندلس أو فى الغائب لاختلاف الرؤيتين فى الحقيقة فجاز أن لا يشترط فى رؤيته المقابلة المشروطة فى رؤية الشاهد وتحقيقه ان المراد من الرؤية انكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف فى الاختصاص بجهة وحين وقوعه فقوله وقياس الغائب على الشاهد فاسد اشارة الى منع الاشتراط فى الغائب بعد الاشارة الى منع الاشتراط مطلقا يعنى لو سلم الاشتراط ففى الغائب ممنوع (قوله وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا) يرد عليه ان هذا الاستدلال ينفى اشتراط المسافة واتصال الشعاع وكون المرئى فى جهة من الرائى لكن لا ينفى كون المرئى فى مكان ويمكن دفعه بأنه ينفى اشتراط المكان لزوم حاجة الله تعالى فى رؤيتنا الى مكان وكأن المستدل استدل على عدم اعتبار هذه الامور فى مفهوم الرؤية وامكان تحقق حقيقة الرؤية بدونها فيصح حمل الادلة السمعية على ظواهرها بناء على ان الله تعالى يقدر ان يودع قوة الرؤية الغير المشروط بها فى أبصارنا فما ذكر من النظر مندفع (قوله لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب أن يرى) لعدم توقف رؤيته على شرط والا أى وان لم يجب أن يرى لجاز أن لا ترى جبال شاهقة بحضرتنا مع وجود شرائط الابصار ٩٢ وهو سفسطة وتحقيق الجواب اما منع استلزام جواز رؤيته رؤيته لتوقف الرؤية على خلقها وأما استلزام عدم رؤيته عدم رؤية الجبال الشاهقة الحاضرة عندنا بسند أن الرؤية بخلق الله تعالى والعادة جرت بخلق الرؤية فى الجبال دون ذاته وأما منع كون جواز عدم رؤية الجبال عندنا سفسطة لجواز أن لا يخلق الله تعالى الرؤية ويمكن منع استلزام جواز الرؤية الرؤية بسند أن رؤيته تعالى مشروطة بطاقة العبد ولهذا منعها عن موسى عليه الصلاة والسلام لانه لم يكن له طاقتها وطاقة ذلك انما تعطى فى الآخرة (قوله ومن السمعيات) عطف على قوله من العقليات فى تركيب وأقوى شبههم من العقليات وقد أورد منوع أربعة منع كون الابصار للاستغراق ومنع كون الاستغراق فيه لعموم السلب لجواز أن يكون لسلب العموم فان النفى الاصوات الداخل على العام يكون لنفى العموم ومنع كون ادراك البصر الرؤية مطلقا لجواز أن تكون الرؤية على وجه الاحاطة ومنع عموم الاوقات لجواز اختصاصه بأوقات الدنيا والاحوال لجواز أن يكون مختصا بحال قوة للباصرة فى الدنيا لكن لا يخفى ان قوله تعالى تدركه الابصار للاستغراق وعموم الاوقات والاحوال فحمل لا تدركه الابصار على خلاف ذلك خلاف ظاهر النظم وههنا منع خامس وهو جواز أن يكون المراد نفى ادراكها بأنفسها من غير اعانة الله اياها * فان قلت دلت الآية على نفى الوقوع والخصم يدعى الامتناع فكيف ينفعه التمسك بها * قلت يجعل الآية مدحا له تعالى بنفى الرؤية وما كان عدمه مدحا له كان وجوده نقصا يمتنع عليه تعالى * فان قلت كيف يسلم كون التركيب مفيد العموم السلب والعام تحت السلب * قلت كثيرا ما يصرف العموم الذى فى مدخول السلب اليه وكذا الاستمرار والمبالغة كما فى وما أنا بظلام للعبيد فانه مبالغة فى نفى الظلم وليس نفيا للمبالغة فى الظلم ويمكن أن تجعل الآية دليل صحة الرؤية بأن يقال ادراك الابصار له تعالى أن تصير مدركة له وادراكه الابصار أن يصيرها مدركا لها فالمعنى أن ادراك الابصار له ليس كادراك الابصار للاشياء فانه ليس فى وسع الابصار بل بلطفه وجعله اياها مدركة له (قوله وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها) الملازمة ممنوعة بل ما عدمه صفة مدح يشبه أن يكون ضرورة ذلك العدم أقوى فى المدح وعدم تمدح العدم بعدم الرؤية لا نسلم أن يكون لامتناعها اذ الجسم المعدوم تمكن رؤيته والبارى ممدوح بنفى الشريك

وجهة ومقابلة من الرائى وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون فى غاية القرب ولا فى غاية البعد واتصال الشعاع من الباصرة بالمرئى وكل ذلك محال فى حق الله تعالى والجواب منع هذا الاشتراط واليه أشار بقوله (فيرى لا فى مكان ولا على جهة من مقابلة ولا اتصال شعاع ولا ثبوت مسافة بين الرائى وبين الله تعالى) وقياس الغائب على الشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر لان الكلام فى الرؤية بحاسة البصر * فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة وسائر الشرائط موجودة لوجب أن يرى والا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانها سفسطة * قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا تجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وانما التمدح فى انه تمكن

نرى الله جهرة فعلم انهم ارتدوا وكفروا من بعد ما آمنوا فلا اشكال أصلا (قوله والجواب منع هذا الاشتراط الخ) للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو فى هذا النوع من الرؤية لا فى الرؤية المخالفة له بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضرورى كذا فى شرح المقاصد (قوله كالمعدوم لا يمدح) يرد عليه ان عدم مدح المعدوم لاشتماله على معدن كل نقص أعنى العدم كما ان

عنه بل لان انتفاء صفة لانتفاء المحل لا توجب المدح لان جميع المعدومات مشاركة في انتفاء جميع صفات الذم عنها ألا ترى أنه لا تمدح بشريك البارى بنفى صفات النقص عنه مع امتناع ثبوتها له لامتناعه ووجه كون المعنى ان الله مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار ان الظاهر من نفى المقيد رجوع النفى الى القيد وقوله ومنها عطف على قوله من السمعيات فيكون التقدير أقوى شبههم من السمعيات هذا ومنها ذلك فلا بد في كون كل منهما أقوى من تكلف وهو ان المراد من أقوى شبههم هذا وهذا والمشار اليه بهذا في قوله ولهذا اختلف الصحابة امكان الرؤية وسبب امكان الرؤية للاختلاف انه لولم يمكن عند الخالم بالوقوع لما حكم به وكون الاختلاف في الوقوع دليل الامكان بناء على أن القائل بالوقوع يدعى الامكان لا محالة وفيه ان دعواه معارض بدعوى من يدعى الامتناع فتأمل (قوله والرؤية في المنام قد حكيت عن كثير من السلف) منهم الشيخ شاه بن شجاع الدين الكرماني رأى ربه مرة في المنام فثلاثين سنة بعده كان دائما مع متكاف كما انتهى فرضه اشتغل بالنوم رجاء ان يرى الرب مرة أخرى وفي المواقف انه اختلاف فيه (قوله والله تعالى خالق لافعال العباد) هذه المسئلة لا تخص العباد بل تعم أفعال المخلوقات كلها وان الادلة انما يجرى بعضها في أفعال المكلفين لكن بعد حكم العقل فيهم لا يتوقف في الحكم في غيرهم ثم بيانه هذا يشمل مذهب الاستاذ مع انه جعل المؤثر في أفعال العباد مجموع القدرتين ولم يتحاش عن اجتماع مؤثرين على أثر واحد ولكنه مع ذلك لا يقول بكون العباد خالقين لافعالهم لان في الخلق معنى التقدير والله يوجد كما يقدر من غير فوت شئ من تقديره لكمال قدرته وليس من العبد التقدير على طبق الفعل ٩٣ وبهذا تبين ان تحاشي قدماء المعتزلة عن اطلاق لفظ الخالق على العبد كان لداع وتفاوت بين الخلق والايجاد والاختراع على انه ربما يخص لفظ به تعالى لا يجوز اطلاقه على غيره مع جواز اطلاق ما يشاركه في المعنى كلفظ الرحمن دون الرحيم فتحاشى المتأخرين ليس بذلك وقوله من الكفر والايمان والعصيان اشارة الى ان المراد بالافعال ما يسمى فعلا لغة اذ الكفر عدم الايمان والعصيان عدم الانقياد فهما أمران عدميان والايمان هو من افراد العلم الذى هو من مقولة الاضافة والى ان الخالق يتعلق بالاعدام المضافة وأن لا يتعلق بالعدم المطلق وفيما ذكر من التفصيل مخالفة لمن قال لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى لايهامه الكفر وهو ان الكفر أو الفسق مأمور به لما ذهب اليه العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند الالتباس يجب التوقف الى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيف ثم وكذلك لا يصح أن يقال هو خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير ولا يقال له الزوجات والاولاد مع جواز أن يقال له كل شئ (قوله الاول ان العبد لو كان خالقا) هذا الوجه كما يرد كون الفعل بقدرة العبد فقط يرد كونه باجتماع قدرته مع قدرة الله تعالى وجعل توقف الايجاد بالقدرة والاختيار على العلم بالتفصيل ضروريا والمواقف بينه بأن الازيد والانقص مما أتى به ممكن فتخصيص ما أوجده بالقصد والاختيار لا بد له من العلم به والفرق بين الكسب وبينه في ذلك سواء كان بينا أو مبينا مشكل وان قيل انه افاضة الوجود بخلاف الكسب فيجوز أن يتوقف على ما لا يتوقف عليه الكسب واشتمال المشى على سكنات متخللة أى بين الحركات البطيئة مبتن على تركب الجسم من الجواهر الفردة لان كون البطء لتخلل السكنات من فروعه فلا يتم على من توقف من المعتزلة في ثبوت الجوهر الفرد وقوله وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل عنها لم يعلم رد لما يقال انا نسلم انه لا شعور للماشى بهذه الامور بل يوهم عدم الشعور لعدم الشعور بالشعور ووجه الرد ان عدم الشعور بالشعور لا يبقى حين السؤال عن المشعور به وقد تدفع الحجة بأنه يحصل الشعور وينتفى في الحال

رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعل الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها أظهر لان المعنى ان الله تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهى والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستنكار والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها والا لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم آلهة فقال بل أنتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا اختلف الصحابة رضى الله عنهم في أن النبى صلى الله عليه وسلم هل رأى ربه ليلة المعراج أم لا والاختلاف في الوقوع دليل الامكان وأما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء في انها نوع مشاهدة تكون بالقلب دون العين (والله تعالى خالق لافعال العباد كلها من الكفر والايمان والطاعة والعصيان) لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك وحين رأى الجبائى واتباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق احتج أهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشئ بالقدرة

الاصوات ولو نوقش لا تمدح مع امكان رؤيتها لكونها مقرونة بسمات النقص والحق ان امتناع الشئ لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفى الشريك واتخاذ الولد في القرآن مع امتناعهما في حقه تعالى (قوله لكان عالما بتفاصيلها) وأما الكسب فيكفيه القصد والعلم جملة والحاصل انه

ولا يبقى وفيه بعد لا يخفى وقوله وهذا أظهر أفعاله فيه ان سكون تخلل السكنات أظهر من حركة أعضائه وتحريك العضلات جمع والعضلة كل عصب معه لحم غليظ كذا فى القاموس (قوله أى عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير) يقال يرجح ما الموصولة الاستغناء عن جعل العمل بمعنى المعمول وعن اعتبار الاضافة الاستغراقية أى خلقكم وجميع معمولاتكم على ان الاصل فى الاضافة العهد بخلاف ما الموصولة فان وضعها العموم فحذف الضمير أهون هذا ويرجح ما الموصولة أيضا ان فيها مطابقة ما تنحتون قلنا لم يرجح الشارح ما المصدرية مع جعل ما تعملون مصدرا بمعنى المعمول بل مع جعله باقيا على معناه بل لم يرجح أصلا وانما نبه على أن الداعى اليها ليس الا هذا القدر هذا ونبه بقوله أو معمولكم على ان النص دليل تام لانه يدل على المطلوب على كل احتمال وما يوهم انه لا يدل عليه الا على تقدير كونها مصدرية ٩٤ وترجيح ارادة المصدر على الموصولة بالاستغناء عن الحذف وعن جعل المصدر بمعنى المفعول فليس بشئ وأما احتمال كونها موصوفة أى شيأ تعملون فمما ينفيه المقام لكن فى قوله والذهول عن هذه النكتة الخ ان فساد هذا التوهم لا يتوقف على ظهور هذه النكتة لان المعانى المصدرية أيضا تصير مفاعيل للفعل والعمل يقال فعلت الضرب وعملته ولهذا سمى المصدر مفعولا مطلقا (قوله ولقوله تعالى خالق كل شئ أى ممكن بدلالة العقل) وللمعتزلة أن يجعلوا دلالة العقل أكثر من ذلك أو يجعلوا الخلق أعم من الخلق والاقدار عليه وكذلك لهم أن يؤولوا قوله تعالى أفمن يخلق كمن لا يخلق بالحمل على معنى أفمن يستقل بالخلق كمن لا يخلق * لا نقول الآية لترجيح عبدة الاوثان عليها وتوبيخهم بانكم أشرف من معبودكم لانكم تخلقون أفعالكم وهم لا يخلقون شيأ * لانا نقول يأباه سابق النظم لانه بعد اقامة الادلة على كمال قدرته يناسب انكار كون غيره مثله لا ترجيح المشركين على الاوثان نعم مقتضى الظاهر أن يقول أفمن لا يخلق كمن لا يخلق الا انه عكس لانهم بتشريكهم تلك العجزة عن الخلق اياه فى الالوهية جعلوه عاجزا الخلق مثله فيرد عليهم ذلك (قوله لا يقال فالقائل بكون العبد خالقا لافعاله) الظاهر خالقين لافعالهم ويمكن دفعه أيضا بأن لزوم الكفر لا يوجب الكون من المشركين على الالتزام وقوله أو بمعنى استحقاق العبادة مانعة الخلو لاجتماعهما فى المجوس والمعتزلة لا يثبتون ذلك أى أحد الامرين من الوجوب والاستحقاق ويمنعون كون مطلق الخلق مناط لاستحقاق العبادة والمراد بالتضليل النسبة الى الضلال أو كونهم مضلين يعنى كلام المشايخ ليس على حقيقته ولم يقصدوا به تكفيرهم بل مبالغة فى ضلالتهم أو اضلالهم * فان قلت كلامهم مدلل والمبالغة لا تكون كذلك * قلت الدليل من القياسات الشعرية والا فاثبات شريك مستقل فى نصف الملك أشد من اثبات شركاء محتاجين لكل منهم مدخل فى أمر حقير (قوله واحتجت المعتزلة) المستدل على كون العباد خالقى أفعالهم جمهور المعتزلة

والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان المشى من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها أبطأ ولا شعور للماشى بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل عنها لم يعلم وهذا فى أظهر أفعاله وأما اذا تأملت فى حركات أعضائه فى المشى والاخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر أظهر الثانى النصوص الواردة فى ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون أى عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير أو معمولكم على ان ما موصولة ويشتمل الافعال لانا اذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد والايقاع أعنى ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلا والذهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية ولقوله تعالى الله خالق كل شئ أى ممكن بدلالة العقل وفعل العبد شئ ممكن وكقوله تعالى أفمن يخلق كمن لا يخلق فى مقام التمدح بالخالقية وكونها مناطا لاستحقاق العبادة * لا يقال فالقائل بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين * لانا نقول الاشتراك هو اثبات الشريك فى الالوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والآلات التى هى بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا فى تضليلهم فى هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوس أسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصى واحتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشى وحركة المرتعش وان الاولى باختياره دون الثانية

فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود بخلاف الثانى فيكفيه العلم الاجمالى (قوله بل لو سئل عنها) ولو فى حال المباشرة لم يعلم مع ان العلم بالعلم بعد التوجه و لالتفات قطعى الحصول وبه يندفع ما يقال يجوز ان لا يشعر بشعوره أو ان لا يدوم (قوله أى عملكم على ان ما مصدرية) ينبغى ان يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم تحمل الاضافة بمعونة المقام على الاستغراق و لا فالمعمول لا يعم مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود وأما ما الموصولة فهى عامة وضعا وبالجملة حذف الضمير أقل تكلفا (قوله أفمن يخلق كمن لا يخلق الآية) وقد يوجه بالحمل على خلق الجواهر ولكنه خلاف الظاهر (قوله والمعتزلة لا يثبتون ذلك) ويمنعون كون

وبأنه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار له أصلا واما نحن فنثبته على ما نحققه ان شاء الله تعالى وقد تمسك بأنه لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشئ من قام به ذلك الشئ لا من أوجده أولا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك وربما يتمسك بقوله تعالى فتبارك الله أحسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير (وهى) أى أفعال العباد (كلها بارادته ومشيئته) قد سبق ان هما عندنا عبارة عن معنى واحد (وحكمه) لا يبعد أن يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين (وقضيته) أى قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام * لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لان الرضا بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر * لانا نقول الكفر مقضى لا قضاء والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضى

الخلق مناط الاستحقاق العبادة وورود الآية السابقة في ذلك المقام (قوله لبطل قاعدة التكليف) وهى ان المكلف به أمر اختيارى البتة (قوله والمدح والذم والثواب والعقاب) قد يقال يجوز ان يمدح ويذم باعتبار المحلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح وأيضا الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسئل عن لميتها كما لا يسئل عن لمية خلق لاحراق عقيب مساس النار (قوله اشارة الى خطاب التكوين) أى قوله تعالى كن فان الله تعالى أجرى عادته فيما اذا أراد شيأ على ان يقول له كن فيكون (قوله وهو عبارة عن الفعل) يؤيده قوله تعالى فقضاهن سبع سموات فهو من الصفات الفعلية وفي شرح المواقف ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه فيما لا يزال فهى من الصفات الذاتية لكن التفسير به ههنا يؤدى الى التكرار (قوله والرضا انما يجب بالقضاء) قيل عليه لا معنى للرضا بصفة من صفات

وأبو الحسين ومن تبعه جعل الدعوى ضرورية وانكاره سفسطة وذكروا الفرق بين حركة المرتعش والماشي لبيان الضرورة فجعله من حججهم الذى احتجوا به محل نظر وقوله وان الاول باختياره بتقدير ويعرف ان الاول فالتركيب من قبيل علفتها تبنا وماء ولك أن تجعل الواو حالية وان مكسورة وقاعدة التكليف هى ان كل عاقل بالغ مكلف لانه اذا كان الفعل بخلق الله تعالى فليس للعبد مدخل فلا وجه لتعليق التكليف بالعقل والبلوغ وقيل قاعدة التكليف ان المكلف به أمر اختيارى ويمكن أن يراد بقاعدة التكليف أسبابه فيكون بطلان قاعدته كناية عن انقلاعه عن أصله ومبالغة في بطلانه ويؤيده ما في عبارة غيره لبطل التكليف اذ لم يصح عقلا أن يقال لمن لم يستقل في فعل افعل كذا والجواب بأن المدح والذم للمحلية كمدح الحسن بالحسن وذم القبيح بالقبح والثواب والعقاب تصرف له في خالص حقه فلا يسئل عما يفعل كما ينفعنا ينفع الجبرية أيضا فهو علينا الالنا من كل وجه فالجواب باثبات الكسب والاختيار في الجملة كما ذكره (قوله وقد يتمسك بأنه لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والآكل والشارب والسارق والزاني الى غير ذلك وهذا جهل عظيم) ليس بتلك المثابة لان القائم والآكل وسائر ما ذكره ليس مثل الابيض والاسود لانها ما صدر عنها هذه المصادر لا بمجرد ما اتصف بها فمن لم يثبت عنده للصدور معنى سوى الخلق لم يكن جاهلا في دعوى تلك الملازمة فهذا التمسك كسائر تمسكاتهم انما يندفع باثبات الكسب لا بما ذكره لا يقال يمكن دفعه بأن الزاني هو المصدر المتصف بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف لانه حينئذ يلزم ان لا يوجد زان فتأمل (قوله واذ تخلق من الطين كهيئة الطير) والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير ويمكن ان يراد بفعل ما هو سبب للخلق لانه تعالى كان يخلق الطير عقيب صنعه ما هو بصورة الطير تصديقا لرسالته عليه السلام (قوله وهى أى أفعال العباد كلها بارادته ومشيئته) أى بارادته بالعبد باتفاق القائلين بان خالق فعل العبد هو الله تعالى لا بارادته منه عند بعض لان الارادة من الشئ تنبئ عن الرضى دون الارادة بالشئ والله تعالى لا يرضى ببعض أفعال العباد وان يريد الكل ومن البين ان كون أفعال العباد بخلقه تعالى يقتضى كونها بارادته فلو قال فهى بارادته ومشيئته لكان أوقع وكما يقتضى الكون بخلقه الكون بارادته يقتضى الكون بقدرته فلا وجه لتركه وكذا يقتضى الكون بتكوينه عند القائل به (قوله وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين) يعنى قوله تعالى كن فان الله تعالى أجرى عادته فيما أراد شيأ أن يقول له كن فيكون والاظهر ان يراد به الاختيار فان الحكم ينبئ عنه والقضية تكون بمعنى الحكم فهو تكرار لقوله وحكمه على طبق المشيئة قصد بذكرها تحسين اللفظ ويكون بمعنى الصنع وعليه حملها الشارح لكن يغنى عنه حينئذ الحكم بكون الافعال مخلوقة له تعالى اذ لا معنى لكونها بفعله الا كونها بخلقه ولم يحمل على معناه المصطلح عليه عند الاشاعرة وهى الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء احترازا عن كثرة التكرار في الارادة (قوله لانا نقول الكفر مقضى لا قضاء) محصل الجواب ان الدليل أعنى قوله لان الرضا بالقضاء واجب لا يستلزم الملازمة لان القضاء ليس بكفر حتى يكون الرضا به رضى بالكفر وكيف لا والقضاء قائم بذاته تعالى والكفر قائم بذات العبد ولا يخفى انه لا حاجة الى قوله والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضى وقد تم الجواب قبله ومما يجب ان ينبه عليه

ان الرضا بالمقضى أيضا واجب لكن من حيث انه مقضى والرضا به من حيث انه مكسوب للعبد كفر وماهو المشهور ان الرضا بالقضاء
واجب انما هو فى القضاء بمعنى الصفة الذاتية أعنى ارادته المتعلقة بالاشياء لا بالقضاء بمعنى الفعل مع الاحكام والكلام فيه نعم التحقيق
ان الرضا به أيضا واجب (قوله والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته) لو كان المراد تعميم القدرة لتعرض لها لا ان يقال اكتفى بظهور حالها
من بيان حال الارادة وحينئذ يندفع بعض ماتقدم هذا والاظهر ان المراد سلب تأثير قدرة العبد وارادته ومشيئته (قوله قلنا انه تعالى أراد
منهما الكفر والفسق باختيارهما) الاولى ارادتهما لما عرفت فتذكر والمعتزلة أيضا قالوا بالارادة من غير ما فسر حيث قالوا أراد ايمان
الكافر رغبة واختيارا لا جبرا واضطرارا لكنهم خالفونا فى جواز تخلف مراده تعالى عن ارادته وقالوا الانقص فى ذلك اذ لا مغلوبية كالمالك
اذا أراد ان يدخلوا داره فلم يدخلوا فورد عليهم ان ذلك لا يخلو عن الشناعة ولا يخفى انه لوتم ارادة وقوع لشئ اختيار التم ارادة الشئ مطلقا
من غير امتناع التكليف اذ الارادة تجامع الاختيار فليتحقق تلك الارادة المطلقة فى ضمن ما يجامع الاختيار وتحقيق المقام
ان التكليف بالممتنع قبيح فلا يجوز
عليه تعالى عند المعتزلة ونحن
نقول لا يقبح منه شئ والتكليف
بالممتنع تصرف له فى ملكه ولو
سلم عدم جواز التكليف بالممتنع
انما هو فى الممتنع لذاته وأما فى
غيره فانما الحكم عدم الوقوع
لا الامتناع فيما اذا كان علة
الامتناع ماعدا تعلق ارادته تعالى
وعلمه بخلاف ما كلف به وأما تعلق
التكليف بخلاف ماعلمه الله تعالى
وأراده واقع (قوله والمعتزلة أنكروا
ارادة الله للشرور والقبائح الخ)
قالوا فعل العبد ان كان واجبا يريد
الله وقوعه ويكره تركه وان كان
حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه
ولا يكره تركه والمكروه عكسه وأما
المباح وافعال غير المكلف فلا
يتعلق به ارادة ولا كراهة وفى قوله
حتى انه أراد من الكافر والفاسق
ايمانه وطاعته ان انكار ارادة الشر
لا توجب ارادة الايمان والطاعة
بل الموجب له انه لا يترك ارادة الخير لزعم ان ترك ارادة الخير كارادة الشر قبيح وفى قول المجوسى لان الله لم يرد اسلامى فلا
تعريض بان الاسلام شر بناء على أصل المعتزلة وفى قول عمرو بن عبيد رد لتعريضه بالتعريض بكون الاسلام خيرا وقول المجوسى فأنا
أكون مع الشريك الاغلب يحتمل ارادة انى أرجح الشريك الاغلب وارادة انى مضطر فى يده وفى قول الهمدانى تعريض بالاستاذ بانه
ناقص فى تنزيه الحق وتسبيحه حيث ينسب اليه الفحشاء من ارادة الشرور والقبائح وفى قول الاستاذ تعريض بان نقصان التسبيح
والتنزيه فيه حيث جعله مغلوبا للعباد بحيث يجرى فى ملكه مالا يشاء (قوله ونحن نعلم ان الشئ قد لا يكون مرادا ويأمر به) أى نحن نعلم
من أنفسنا ان الشئ قد لا يكون مرادنا ونأمر به لداع وقوله ألا ترى ان السيد تنويرله ولا يخفى انه لا يصح تعليله بقوله لحكم ومصالح يحيط
بها علم الله ولا بقوله ولانه لا يسئل عما يفعل وانما يصح التعليل لو كان المراد انا نعلم ان الشئ قد لا يكون مراد الله تعالى ويأمر به ولا يصح لانه
أول المسئلة والمقصود اثباته بالتمسك بما نعلم من غير نزاع من أحوالنا فالصحيح ان يقال نحن نعلم ان الشئ قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد
يكون مرادا وينهى عنه ألا ترى ان السيد اذا أراد أن يظهر للحاضرين عصيان عبده يأمره بشئ ولا يريده منه فالله تعالى يأمر بما لا يريد

(وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذى يوجد من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان
ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة الله وقدرته لما مر من ان الكل
بخلق الله تعالى وهو يستدعى القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار * فان قيل فيكون الكافر
مجبورا فى كفره والفاسق فى فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة * قلنا انه تعالى أراد منهما
الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه تعالى علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف
المحال والمعتزلة أنكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا انه تعالى أراد من الكافر والفاسق
ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك
بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف
ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا حكى عن عمرو بن عبيد أنه قال ما ألزمنى أحد مثل ما ألزمنى مجوسى
كان معى فى السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال لان الله لم يرد اسلامى فاذا أراد الله اسلامى أسلمت فقلت
للمجوسى ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسى فانا أكون مع
الشريك الاغلب وحكى ان القاضى عبد الجبار الهمدانى دخل على الصاحب ابن عباد وعنده
الاستاذ أبو اسحق الاسفراينى فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على
الفور سبحان من لا يجرى فى ملكه الا ما يشاء والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهى
عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشئ قد لا يكون مرادا ويأمر به

الله تعالى بل المراد هو الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى فالصواب ان يجاب بان الرضا بالكفر
لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضى ليس بكفر وأنت خبير بأن رضا القلب بفعل الله تعالى
بل بتعلق صفته أيضا مما لا سترة فى صحته ثم ان الرضا به مما يستلزم الرضا بالمتعلق من حيث هو
متعلق مقضى لا من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات كما يشهد به سلامة الفطرة ولما كان الرضا
الاول هو الاصل والمنشأ للثانى اختار الشارح هذا الطريق فى الجواب فليتأمل (قوله حكى عن
عمرو بن عبيد الخ) قالت المعتزلة انه تعالى أراد من العباد ايمانهم رغبة واختيارا لا جبرا واضطرارا

وقد يكون مراد او ينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى أولانه لا يسئل عما يفعل ألا ترى ان السيد اذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشئ ولا يريده منه وقد يتمسك من الجانبين بالآيات وباب التأويل مفتوح على الفريقين (وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها) ان كانت طاعة (ويعاقبون عليها) ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية من أنه لا فعل للعبد أصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم أن الاول باختياره دون الثاني ولانه لو لم يكن للعبد فعل أصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله ولا اسناد الافعال التي تقتضي سابقية القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى جزاء

فلا نقص ولا مغلوبية في عدم وقوع ذلك كالملك اذا أراد من القوم أن يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا وليس بشئ اذ عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوبية ولا أقل من الشناعة وقيل لا يفهم من الارادة الغير المجبرة الا الرضا وهو مذهب أهل السنة وهو كلام دال عن التحصيل اذا رضا عندهم هو الارادة مطلقا وعندناه والارادة مع ترك الاعتراض أو نفس ذلك الترك فانه أمر قد يجامع تعلق الارادة وقد لا يجامعه نعم تخلف المراد عن تعلق الارادة نقص عندنا فلا يجوز في حقه تعالى (قوله وللعباد أفعال اختيارية) اعلم ان المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله فقط بلا قدرة من العبد أصلا وهو مذهب الجبرية أو بلا تأثير لقدرته وهو مذهب الاشعرى أوقدرة العبد فقط بلا ايجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة أو بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة والمروى عن امام الحرمين أو مجموع القدرتين على ان يؤثرا في أصل الفعل وهو مذهب الاستاذ أو على ان يؤثر قدرة العبد في وصفه بأن تجعله موصوفا بمثل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضي أبو بكر والمقصود ههنا ان للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاد أو مدارا محضا كما هو مذهب الاشعرى ويجب ان يعلم ان جميع أفعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب الا ان بعض الادلة لا يجرى الا في المكلف فلذلك خصصوا العباد بالذكر (قوله لما صح تكليفه) لبطلان تكليف الجماد بالضرورة وأما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب ففيه نظر مر ذكره

لحكم ومصالح الخ وكأنه المراد مما قال لكن وقع في تقريره الاختلال (قوله وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية) والكف عن المعصية طاعة والكف عن الواجب معصية فلم يخرجا عن الحكم ووصف الافعال بالاثابة بها او المعاقبة عليها ليكون كالدليل على ان للعبد اختيارا فيها واذا ترك الوصف بعدم الاثابة بها او عدم المعاقبة عليها كما في الافعال المباحة ووصف الافعال بالاختيارية مجمع عليه عند من سوى الجبرية والحكيم لان نسبة الفعل الى العبد بسبب انه بخلقه عند المعتزلة أو بان لقدرته دخلا فيه كما هو مذهب الاستاذ أو بسبب ان الفعل بكسبه كما هو عند الاشاعرة أو لان صيرورته عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند القاضي فرد بقوله وللعباد أفعال على الجبرية وبقوله اختيارية على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بايجاب واضطرار ويمتنع تخلف الفعل عن قدرته ومن قال مقصوده ان للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو

مذهب الاستاذ أو مدارا محضا كما هو مذهب الاشعرى فقد ضيق دائرة افادة العبارة حيث خصها بمذهب الاستاذ والاشعرى وهو شامل لما سوى مذهب الحكيم (قوله الجبرية) في القاموس الجبرية بالتحريك خلاف القدرية والتسكين لحن أو هو الصواب والتحريك للازدواج وقوله لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد أصلا يدل على ان خلاف الجبرية لا يخص ما يثاب ويعاقب عليها بل نفي الاختيار عندهم يشمل المباح والمكروه أيضا وربما يقال يشمل سائر الحيوانات أيضا (قوله ولا قصد) نفي القصد مكابرة صريحة ولا حاجة لهم الى نفيه لانه يكفي في سلب نسبة الفعل الى العبد أنه لا تأثير لقصده والقصد خلق فيه من غير اختياره واضافة الحركة الى البطش اضافة المسبب الى السبب كاضافة الحركة الى الارتعاش الا ان البطش علة غائية والارتعاش منشأ الحركة وللجبرية أن يقول الفرق وهمي لعدم الاطلاع على أسباب حركة البطش بخلاف حركة

الارتعاش حتى لو علم ان الكل بخلق الله وايجاده لم يلتفت الى الفرق واورد على لزوم عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب انه ينفيه انه لا يسئل عما يفعل ويرد انه يتجه على لزوم عدم صحة التكاليف أيضا فلا وجه لتسليمه بناء على بداهة عدم صحة تكليف الجماد ومنع لزوم عدم ترتب الاستحقاق بناء على ذلك لانه أيضا مثله في بطلان ترتب استحقاق الثواب عليه ويتجه على عدم صحة اسناد أفعال يقتضي سابقة القصد والاختيار ان الاقتضاء وهمي فبناء وضع الفعل للقصد مبالغة أرباب اللغة الذين ليسوا من أهل التحقيق للوهم على انا لا نسلم ان الاقتضاء بحسب الوضع بل للعرف المبني على الوهم والا فلا فرق في الوضع بين قام وطال فان كلا منهما موضوع للحدث والنسبة والزمان لا غير وانما فهم القصد لتوهم القصد في شأن بعض الافعال (قوله والنصوص القطعية) بالنصب عطف على كناية المتكلم في قوله لانا كما انا ننفي ذلك عطف على نفرق فقد عطف الادلة السمعية على بطلان مذهب الجبرية على الادلة العقلية عليه ووجه دلالة الآية الاولى على القدرة والقصد والاختيار اسناد العمل اليهم وجعلهم عاملين ووجه دلالة الآية الثانية ان علق بمشيئتهم وهذا

لايكون مع انتفاء القدرة والقصد والاختيار ولو رفعت قوله والنصوص القطعية ليكون المعنى والنصوص القطعية تنفى عدم الصحة اللازمة لعدم الفعل للعبد لصح وكان دليلا على بطلان التالى فالآية الاولى تدل على صحة ترتيب الاستحقاق على أعمالهم واسناد ما يقتضى سابقة القصد والاختيار والثانية تدل على صحة التكليف لانه للتهديد على الكفر والتحريض على الايمان والترغيب فيه ولا تهديد بدون التكليف وعلى صحة اسناد ما يقتضى سابقة القصد والاختيار (قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى الخ) أورد عليه ان هذا السؤل مع جوابه قد سبق حيث قال بل تعميم ارادته تعالى أفعال العباد انه يلزم أن يكون الكافر مجبورا فى كفره والفاسق مجبورا فى فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة وأجاب عنه بهذا الجواب ولا يرد لان ما سبق ابطال لتعميم الارادة بلزوم الجبر وهذا اثبات للجبر على مدعى التعميم وبينهما بين بين نعم يتجه ان استقصاء الكلام فيه أولى بالمقام السابق لسبقه والامر فيه هين والجواب عنه بأن السابق بيان الجبر بالنسبة الى الموجودات ٩٨ فقط وهذا بيان بالنسبة الى كل ممكن وهى مع ذلك خفى كما لا يخفى على من هو ذكى بل غبى فلا يلتفت اليه فانك بما سمعت عنه غنى (قوله لانهما اماأن يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع) أورد عليه ان تعميم الارادة ليس الا بشموله الوجودات اذ لو كانت الارادة شاملة للعدم أيضا لم يكن عدم أزلى لان كل مراد حادث بل العدم نتيجة عدم الارادة كما نطق به الحديث المرفوع ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن هذا ونحن نقول عدم الارادة علة لعدم الشئ بحكم ان عدم العلة علة العدم فلو تعلقت الارادة بالعدم لاجتمعت علتان مستقلتان على شئ فالاظهر كما قيل ان يقال ان تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع لامتناع المعلول بدون العلة ولك أن تتكلف بأن عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الا أن ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها فلا يعنى بتعلق الارادة بالعدم الا أن تقتضى الارادة العدم باعتبار عدمها ولا يذهب عليك انه يمكن أن يقال فى العلم أيضا على نحو الارادة بأنه ان تعلق العلم بالوجود وجب والا امتنع اذ عدم تعلق العلم بالوجود يقتضى امتناعه والا لزم خروج أمر عن علمه فافهم (قوله فيكون فعله الاختيارى واجبا أو ممتنعا) الاشكال قوى ومنع منافاة كون الشئ واجبا أو ممتنعا الاختيار خفى ثم منع اقتضاء العلم الوجوب واضح اذ العلم تابع الوقوع فلا يوجب الوجوب وأما النقض نقضه بأفعال البارى جل ذكره فباعتبار علمه ظاهر لانه عالم فى الازل بكل ما يفعل فيكون واجبا فلا يكون اختياريا وأما باعتبار الارادة فقيل مبنى على أزلية تعلقاتها وفيه بحث لانه كما ان تعلق الارادة وان كان حادثا يوجب الفعل فيخرجه عن اختيار العبد كذلك هذا الايجاب يخرجه عن اختيار الواجب ولا يمكن أن يدفع النقض بأن تعلق ارادته باختياره فلا يخرجه الوجوب المتفرع عليه عن كونه مختارا بخلاف العبد فان تعلق ارادته تعالى ليس باختياره لان تعلق ارادته تعالى عقب ارادة العبد فتدبر (قوله ومعلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين) ولا تحت مستقلة وغير مستقلة والا لم تكن المستقلة مستقلة ويمكن أن يقال الدخول تحت مستقلة وغير مستقلة دخول تحت مستقلتين هما المستقلة ومجموع المستقلة وغير المستقلة فلذا اكتفى بنفى الدخول تحت قدرتين

بما كانوا يعملون وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك * فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعا لانهما اما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع * قلنا يعلم ويريد ان العبد يفعله أو يتركه باختياره فلا اشكال * فان قيل فيكون فعله الاختيارى واجبا أو ممتنعا وهذا ينافى الاختيار * قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف وأيضا منقوض بافعال البارى جل ذكره لان علمه وارادته متعلقان

وقد يرد أيضا على الجبرية بعدم فائدة التكليف ولا يرد بهذا على الاشعرى لجواز أن يكون داعيا لاختيار الفعل (قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الخ) هذا بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل ممكن وما سبق من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا الخ بيان بالنسبة الى الموجودات فقط وقد فصل فى السؤال والجواب ههنا مالم يفصل هناك (قوله فيجب) والا لجاز انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته وهكذا الحال فى الامتناع وأنت خبير بأن الاعدام الازلية ليست بالارادة لان أثر الارادة حادث فتعميم الارادة محل بحث واذا ورد فى الحديث المرفوع ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن والاظهر ان يقال ان تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع لانها علة الوجود وعدم العلة علة العدم هذا والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة فى غير فعل نفسه لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم (قوله فان قيل فيكون حينئذ فعله الاختيارى واجبا) قد تمنع هذه المقدمة أيضا لان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم فى وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار وكذلك الارادة اذا تفرعت عن علمه تعالى بالاختيار من العبد للفعل فتأمل (قوله محقق للاختيار) فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد وهو المقصود ههنا واما ان ذلك الاختيار ليس من العبد لانه لا يوجد شيأ فيكون من الله تعالى فيلزم الجبر فذلك مذهب الاشعرى وهو جبر متوسط وأما الذاهبون مذهب الاستاذ فلهم ان يقولوا الاختيار بمعنى الارادة صفة من شأنها ان تتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح فكون الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما ان صدور ارادته تعالى عن ذاته بالايجاب لا ينافى كونه تعالى فاعلا مختارا بالاتفاق (قوله وأيضا منقوض الخ) توجيه

مستقلتين ولا يخفى ان السؤال انما يتوجه على من لم يجعل فعل العبد تحت مجموع القدرتين كالاستاذ والقاضي (قوله وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا) وان أثبت فبالبرهان على ماعرفت والبديهي ليس الا مطلق المدخلية سواء كان بالتأثير أو لا لا بمجرد كونه مرادا محضا كالاحراق بالنسبة الى النار لا بتأثير كما توهم البعض لان نفي التأثير ليس بديهيا بل انما يثبت بقيام البرهان على ان الكل بخلقه تعالى استقلالا (قوله وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق) قيل هذا هو التعقيب الذاتي والا فالقدرة مع الفعل

بافعاله فيلزم أن يكون فعله واجبا عليه * فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين * قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى خالق كل شيء والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري وان لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب ما وقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق مقدور وقع لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح انفراده * فان قيل فقد أثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة * قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا أضيف أمر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالأرض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب * فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم

النقض بالعلم ظاهر وأما بالارادة فبنى على أزلية تعلقاتها أيضا وقد يجاب بان الاختيار هو التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها وكان يمكن في الازل ان تتعلق ارادته تعالى بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقها اتعلق علم موجب له اذ لا قبل للازل بخلاف ارادة العبد فتدبر (قوله مدخلا في بعض الافعال) أي بالدوران والترتب المحض كالاحراق بالنسبة الى مسيس النار لا بالتأثير اذ لا حكم للضرورة فيه (قوله وتحقيقه ان صرف العبد الخ) صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو بتعلق الارادة بمعنى انه يصير سببا لان يخلق الله صفة متعلقة بالفعل وأما صرف الارادة أي جعلها متعلقة فيجوز أن يكون لذاتها على ماعرفت في ارادة الله تعالى وقيل صرف القدرة قصد استعمالها وهو غير القصد الذي تحدث عنده القدرة كما سيجيء لان صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد وليس بشيء لان قصد الاستعمال يقتضي ان توجد القدرة ولا تستعمل فلا تكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل ثم ان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه كما في قولك رماه فقتله فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت (قوله وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك) هذا هو التعقيب الذاتي والا فالقدرة مع الفعل (قوله وينفرد كل منهما بما هو له) قيل فحينئذ لا شركة في مذهب

أقول ليس التعقيب الذاتي أيضا بحسب الحقيقة لان خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف العبد القدرة والا لاحتاج في خلق الافعال الى غيره تعالى عن ذلك بل صرف العبد قدرته من الاسباب العادية التي ليست سببيتها الا وهمية فكذا التعقيب وصرف العبد قدرته وارادته انما يصير كسبا بعد خلقه تعالى حتى لو صرف قدرته ولم يخلقه الله تعالى لم يكن كسبا فالكسب مقدم على الخلق ذاتا متأخر عنه وصفا ولا بعد في ذلك فان الرمي باعتبار ذاته مقدم على القتل وباعتبار افضائه الى الموت قتل فالرمي باعتبار ذاته مقدم على الرمي باعتبار كونه قتلا وكون الفعل مقدور الله تعالى باعتبار الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب يتجه عليه ان الكسب صرف القدرة فخالق الصرف اما الله تعالى فلا شيء للعبد وأما العبد فهو خالق بعض أفعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتباريا في اخراجه عن كونه مخلوقا للعبد لان مسئلة خلق الافعال تعم الافعال الاعتبارية ألا ترى انه جعل الكفر من المخلوقات واذا كان كون الفعل موجودا من الله وكونه مكتسبا من العبد فهو راجع الى مذهب القاضي ان الفعل تحت قدرتين تحت قدرة الله بحسب ذاته وتحت قدرة العبد بحسب وصفه (قوله والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته) فيه ان الكسب قائم بالمقدور وكذا الخلق بالخالق فكل منهما واقع في محل قدرته ويمكن أن يدفع بأن المراد ان الكسب مقدور وقع مكسوبه في محل قدرته والخلق مقدور وقع مخلوقه لا في محل قدرته والعبارة المستقيمة الكسب لمقدور وقع في محل قدرته والخلق لمقدور لا في محل قدرته ووجه عدم صحة انفراد القادر بالكسب انه ما لم يخلق الله الفعل عقيب صرف القدرة لا يصير كسبا (قوله ان الشركة أن يجتمع اثنان وينفرد كل منهما بما هو له) فيه أنه اجتمع الخالق

والكاسب فى الافعال وانفرد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب ولا يرد ان الكسب أمر اعتبارى لما عرفت (قوله ان الخالق حكيم لا يخلق شيأ الا وله عاقبة محمودة) فيه انه اذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون للكسب أيضا كذلك لان ما يترتب على المخلوق يترتب على المكسوب ولا يخفى قوة هذا الاشكال وغاية ما يمكن أن يقال ان الاتيان بما له عاقبة محمودة مع العلم بأن له عاقبة محمودة حسن وبدونه قبيح وفيه انه لو علم الكاسب العاقبة المحمودة للقبيح لم يكن مستحقا للذم ويمكن أن يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة له فيه فيعد سفيها والخالق يطلب بخلق القبيح مصلحة العالم وله مصلحة فيه فيتعالى عن السفه وان الخالق يتصرف فى ملكه بما يشاء والكاسب يتصرف فى ملك الغير بما لا يرضى به وذلك سفه (قوله والحسن منها) فى المواقف القبيح ما نهى عنه شرعا نهى تحريم أو تنزيه والحسن بخلافه كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه وتعالى فانه حسن أبدا بالاتفاق هذا وفى تعريف الحسن أنه يدخل فيه فعل البهائم مع انه قال وفعل البهائم قد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبى مختلف فيه وقول الشارح وهو ما يكون متعلق المدح فى العاجل والثواب فى الآجل تعريف للحسن من أفعال العباد فلا يرد خروج أفعاله تعالى نعم يرد دخول فعل الصبى ويدفع بأنه ذهب الى اتصافه بالحسن كما هو مذهب البعض وتعلق المدح لا يخص العاجل قال الله تعالى فى شأن أهل الجنة سلام قولا من رب رحيم والثواب أيضا لا يخص الآجل فان كثيرا ما يجرى الفعل عاجلا اذ الصدقة ترد البلاء وتزيد فى العمر كما ورد فى الاثر والمراد المدح فى الشرع لا باعتبار اقتضاء العقل فيكفى فى التعريف أحد الامرين وكون التفسير بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب أحسن لشموله المباح لما عرفت ان المباح حسن عند أكثر أصحابنا ولان الرضا يشمله فينبغى أن يجعل محكوما عليه به والذم قول أو فعل أو ترك قول أو فعل ينبئ عن ايضاح حال الغير كذا فى المواقف ومقتضاه ان المدح أيضا أعم من القول والفعل وتركهما والمشهور ان المدح والذم من الاقوال كالحمد ولا يدخل فى التعريف ترك السنة وان لا عقاب عليه الى لانه يتعلق به الذم لانه مما يعاقب عليه ويوجب حرمان الشفاعة (قوله برضا الله تعالى) اتفاقا لكن عندنا بمعنى ارادة الله من غير اعتراض على الفاعل وعند المعتزلة بمعنى ارادة الله وكذا الحكم بأن القبيح ليس برضاه أيضا متفق عليه لكن عندنا بمعنى انه مراد من غير ترك الاعتراض وعند المعتزلة بمعنى انه غير مراد ولا رضا عندنا الا الارادة من غير اعتراض وعندهم الارادة اذ لا ارادة للقبيح عندهم وتعلق الذم أيضا لا يخص العاجل قال الله تعالى فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين وكذا تعلق العقاب لا يخص الآجل قال الله تعالى فأخذه الله نكال الآخرة والاولى وقوله يعنى ان الارادة والمشيئة الخ فذلك جميع ما سبق من مسئلة تعلق الارادة والمشيئة والتقدير ومسئلة تعلق الرضا وعدمه وليس المعنى انه يريد بمسئلة الرضا ذلك لكن يتجه انه لم يكن هنا حديث المحبة والامر اه أن يقال قد اشتهر ان الامر والمحبة يستلزمان الرضا (قوله فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب) يستفاد منه ان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة قدرة فعل الخير وفيه انه لو كان كذلك لكان معاقبا بقصد فعل الشر على ان القصد بفعل الشر معفو ما لم يعمل ويمكن أن يجاب عنه بأن الحسنات يذهبن السيئات وكف النفس عن فعل الشر مع القدرة عليه بعوض سيئة تضييع قدرة فعل الخير فعدم العقاب على القصد

والعقاب بخلاف خلقه * قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيأ الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بان ما نستقبحه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما فى خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهى عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب (والحسن منها) أى من أفعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح فى العاجل والثواب فى الآجل والاحسن أن يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح (برضاء الله تعالى) أى بارادته من غير اعتراض (والقبيح منها) وهو ما يكون متعلق الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل (ليس برضائه) لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعنى ان الارادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل والرضا والمحبة والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح (والاستطاعة مع الفعل) خلافا للمعتزلة (وهى حقيقة القدرة التى يكون بها الفعل) اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من أنها عرض يخلقه الله تعالى فى الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية وهى علة للفعل والجمهور على انها شرط لأداء الفعل لا علته وبالجملة هى صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع

الاستاذ مع انه أقبح شركة من مذهب المعتزلة وليس بشئ لان كلا من المؤثرين منفرد بماله من دخله فى التأثير على ان تأثير قدرة العبد فى بعض الامور بجعل الله تعالى وخلقه كذلك ليس أقبح من نفى دخل قدرة الله تعالى بالكلية ولا يجرى فى ملكه الا ما يشاء (قوله وهى علة للفعل) أى علة عادية كالنار للاحراق والجمهور على انه شرط عادى له كيبس الملاقى له ولك أن تقول من شأنها التأثير عنده ومن شأنها توقف تأثير الفاعل عليه عندهم فتأمل (قوله فكان هو المضيع) يشير

لا ينافى استحقاق العقاب والظاهر أنه لا يقتصر علة استحقاق العقاب على تضييع قدرة فعل الخير بل من علله كسب قدرة الشر وكسب الشر واضاعة فعل الخير أيضا وقوله فلهذا ذم الكافرين بأنهم لا يستطيعون يعنى به ان الذم على عدم الاستطاعة مع ان العدم أزلى خارج عن قدرتهم لذلك التضييع ونحن نقول الاشبه ان معنى لا يستطيعون السمع فى معنى صم نزل آذانهم منزلة العدم لعدم ترتب الفائدة عليها ونزلهم منزلة عادم السمع (قوله والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة) وقد اتفقوا على انه لا فعل الا مع الاستطاعة وعلى ان قدرة العبد سبب ولو عاديا فلا وجه لما قيل ان هذا الكلام الزامى على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة فى وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع فى امكان تجدد الامثال) أشار بما سيصرح آخرا من منع استحالة بقاء الاعراض ومنع بعد تسليمه لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة لو كانت الاستطاعة قبل الفعل لانه يجوز وجودها عند الفعل بتجدد الامثال كما فى اعراض يتوهم بقاؤها ودفعه بأن المراد ان الاستطاعة بها الفعل مقارنة للفعل والالزم وقوعه بلا استطاعة سواء كانت تلك الاستطاعة مسبوقة بالامثال أولا فاتجه ان الاشعرى نفى الاستطاعة قبل الفعل وهذا الكلام يوجب جوازه ودفعه بأن نفى الاشعرى الاستطاعة قبل الفعل ليس لان وجود الفعل يتوقف على انتفائه بل لانه لا يساعده البيان وما لم يقم دليل على وجود الممكن لا يحكم بوجوده لان الاصل العدم فيبقى على أصله نعم يمكن بيان انتفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير توقف على امتناع بقاء الاعراض بأن يقال لا دليل على ثبوت القدرة التى بها الفعل قبله فالثابت انه يحدث مع الفعل لان الاصل العدم قبل حاصله انه ليس نفى وجود المثل السابق داخلا فى دعوى الاشعرى وفيه بحث اذ المذهب أن لا قدرة قبل الفعل أصلا ومذهب المعتزلة جوازها قبله لانه لا بد من مثل سابق كما ستعرف ويمكن دفعه بأن المنفى عند الاشعرى كون تلك القدرة قبل الفعل والمثبت عند المعتزلة جواز تلك القدرة قبله على انه ذكر صاحب المواقف ان أكثر المعتزلة قالوا القدرة قبل الفعل وقال السيد فى شرحه ويتعلق به حينئذ ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه (قوله فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل بالقدرة) لان مذهبهم ان تعلق القدرة كوجودها قبل الفعل ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه والالزم ايجاد الموجود وقوله ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض والا يلزم قيام العرض بالعرض بعض ما يتعلق به نظر الشارح حيث قال ولانه يجوز أن يمتنع الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء شرط لانه يتعلق بهذه المقدمة وتفصيله انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها أن يكون وجوب الفعل فى الحالة الثانية وامتناعه فى الحالة الاولى تحكما لجواز وجود شرط فى الحالة الثانية من حدوث وصف اعتبارى فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض أو غير ذلك من الامور المباينة فمن قال ويرد عليه انه يجوز أن يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا معنى موجودا يمتنع قيامه بمثله فقد غفل عن انه بعض ما سيذكره الشارح وعما نقلنا لك مذهبهم من المواقف ظهر ضعف ما ذكره الشارح

واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض * فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع فى امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة * قلنا انما ندعى لزوم ذلك اذا كانت القدرة التى بها الفعل هى القدرة السابقة وأما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بأن القدرة التى بها الفعل لا تكون الا مقارنة له ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من أمثال سابقة حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان وأما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن الفعل اما بتجدد الامثال واما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها فى الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل بالقدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها فى الحالة الثانية واجبا وفى الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبان حدوث كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل فى زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه يجوز أن يمتنع الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء شرط أو وجود مانع ويجب فى الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التى هى صفة القادر فى الحالتين على

الى وجه الذم فى ترك الواجبات وان لم يكتسب القبيح وهو لا ينافى الذم فى فعل المنهيات بوجه آخر وهو صرف القدرة اليه على ما سيجىء (قوله والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة) لا يخفى ان هذا الكلام الزامى على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة فى وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله لما مر من امتناع بقاء الاعراض) فلا نقض بقدرة الله تعالى اذ ليست من قبيل الاعراض عندهم (قوله فقد اعترفتم بان القدرة الخ) حاصله انه ليس نفى وجود المثل السابق داخلا فى دعوى الاشعرى وفيه بحث اذ المذهب ان لا قدرة قبل الفعل أصلا ومدعى المعتزلة جوازها قبله لانه لا بد من مثل سابق كما ستعرفه (قوله لاستحالة ذلك على الاعراض) والا يلزم

السواء ومن ههناذهب بعضهم الى أنه ان أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحق انها مع الفعل والا فقبله وأما امتناع بقاء الاعراض فبنى على مقدمات صعبة البيان وهى ان بقاء الشئ أمر محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلولم تكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل أشار الى الجواب بقوله (ويقع هذا الاسم) يعنى لفظ الاستطاعة (على سلامة الاسباب والآلات والجوارح) كما فى قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا * فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها * قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات له والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة (وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة) التى هى سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان أريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى

قيام العرض بالعرض ويرد عليه انه يجوز أن يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا معنى موجودا يمتنع قيامه بمثله (قوله ومن ههنا ذهب بعضهم) وهو الامام الرازى وبه يرتفع نزاع الفريقين لان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة فسروا التأثير بما يعم الكسب فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها أو معها مقارنة وبدونها سابقة وفى كلام الآمدى ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وحينئذ لا اشكال أصلا (قوله وانه يمتنع قيامهما) أى قيام الشئ وبقائه معا بالمحل بمعنى تبعيتهما له فى التحيز والا فليس جعل أحدهما صفة للآخر أولى من العكس بل الكل صفة المتبوع ووجه الصعوبة فيه ان تابع شئ فى التحيز يجوز أن يكون تابعا للآخر بخصوصية ذاتية بينهما (قوله المراد سلامة الاسباب) يعنى ان للمكلف وصفا اضافيا يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليها صريحا فلا فرق الا بالاجمال والتفصيل ونظيره التمول وكثرة المال وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ممنوع والا لم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه وقوله وذو سلامة أسبابه يفيد صحة الحمل لا صحة التفسير هذا والاقرب ما أفاده بعض الافاضل من أن أمثاله مبنية على التسامح فان وصف المكلف كونه بحيث سلمت أسبابه ولوضوح الامر تسومح فى عد سلامة الاسباب وصفا له (قوله تعتمد على هذه الاستطاعة) والسر فيه ان سلامة الاسباب مناط

فى وجه النظر ان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية الخ (قوله ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان أريد) قيل هذا البعض الامام الرازى ومقصوده رفع النزاع وفيه بحث لان الاشعرى لا يجوز وجود القدرة الغير المستجمعة قبل الفعل والا لوجد الفعل بدون القدرة لامتناع بقاء الاعراض والمعتزلة لا تجوز أن تكون القدرة عليه معه والا لزم ايجاد الموجود فمراد البعض تحقيق الحق من غير تقيد بمذهب وفى ان وجود القدرة قبل الفعل بحث الا أن يسند الى حكم بديهة العقل وقوله وأما امتناع بقاء الاعراض الخ دفع لما يتجه على قوله والا فقبله ووجه امتناع قيام البقاء والعرض معا بالمحل انه حينئذ لا يكون أحدهما أولى أن يكون وصفا للآخر من الآخر كذا قيل وانه حينئذ ليس أحدهما أولى بالوصفية للآخر من شئ من الامور القائمة بالمحل لكن فى اتمام هذا الوجه صعوبة اذ الوصفية تابع الاختصاص الناعت فيجوز أن يكون هذا الاختصاص لواحد من أمور قائمة بمحل دون آخر (قوله أشار الى الجواب بقوله) فيه انه ان كان سلامة الاسباب باقية الى وقت الفعل لزم قيام العرض بالعرض ولو قيل السلامة أمر عدمى لزم قيام العرض بالمعدوم وان لم تكن باقية لزم تكليف العاجز * لا يقال نختار انها ليست باقية لكون البقاء عرضا ولكن مستمرة الى حين الفعل * لانا نقول فليكن العرض والقدرة أيضا مستمرين بل ينبغى أن يقال سلامة الاسباب تتجدد بتجدد الامثال بشهادة الحس بخلاف القدرة فانه لا دليل على وجودها قبل الفعل وتجددها (قوله فان قيل الاستطاعة صفة المكلف) يمكن أن يمنع كون الاستطاعة بهذا المعنى صفة المكلف * لانا نقول لو لم تكن صفته كيف يصح اعتماد التكليف عليه * قلت صح لانه يرفع به عجز المكلف ولو أورد هذا السؤال على كون الآية شاهدا لهذا الاطلاق لا يتجه عليه هذا المنع لان الاستطاعة صفة المكلف بالحج حيث أسندت اليه وسلامة الاسباب ليست صفة له لكن يحتاج حمل كلامه عليه الى تخصيص المكلف فى عبارته بالمكلف بالحج وظاهره الاطلاق وان كان قوله فكيف يصح تفسيرها به أنسب بهذا الاحتمال وضمير تفسيرها حينئذ يحتمل الرجوع الى الآية وقولنا هو ذو سلامة أسبابه لا يستلزم كون سلامة أسبابه وصفا له اذ يقال هو ذو غلام مع ان الغلام ليس وصفا له ويريد بقوله اسم فاعل يحمل عليه يحمل معناه عليه (قوله وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة التى هى سلامة الاسباب) اذ به يتمكن العبد من القصد الذى يخلق الله القدرة عقيبه لا محالة وقوله لا الاستطاعة بالمعنى الاول فيه مسامحة كما فى قوله فان أريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول وفى اطلاق العجز فى العرف

خلق

والالغة على المعنى الاول نظر اذ لا يفهم فيهما من العجز الا عدم الاستطاعة الثانية (قوله وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رضي الله عنه) جعل الشارح رحمه الله محصل الجواب ان الكافر مكلف بالايمان لقدرته المصروفة الى الكفر فلا يلزم تكليف العاجز فلزم القول بتقدم القدرة على الفعل ويمكن أن يكون مراد الامام بالقدرة سلامة الآلات ويكون كلام المتن تحرير القول الامام أيضا (قوله هذا مما لا يتصور فيه نزاع) فيه بحث اذ الاشعري لا يجوز ١٠٣ تقدم القدرة لامتناع بقاء العرض فالاوجه أن يقل يرده انه لا يلزم بقاء العرض (قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعا في نفسه كجمع الضدين) هذا مما اتفق على عدم جواز التكليف به على ما هو المشهور وان تمايل كلام المواقف فتارة يشعر بالخلاف فيه أيضا وتارة بالاتفاق وأما الممكن في نفسه الممتنع من العبد عادة فعدم وقوع التكليف به متفق عليه انما الخلاف في جوازه وأما ما يمتنع بناء على علم الله تعالى أو ارادته خلافه فالتكليف به واقع فقوله وانما النزاع في الجواز يوهم انه وقع النزاع في جواز جميع أقسام ما لم يقع به التكليف فعلى ما يشعر به بعض كلام المواقف صحيح وعلى ما يشعر به البعض الآخر وهو المشهور يجب تخصيص النزاع في الجواز بالممتنع في نفسه وأشار بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع ان الزمان في قوله ولا يكلف العبد غير محفوظ ومما يدل على ان الامر في قوله تعالى أنبئوني بأسماء هؤلاء ليس للتكليف ان الملائكة ليسوا من أهل التكليف ولا حاجة لدعوى عدم وقوع التكليف الى حمل تحميل ما لا يطاق على غير التكليف لانه لا ينافي عدم وقوع التكليف وانما ينافي عدم امكانه قال القاضي في تفسيرها معناه لا تحملنا ما لا طاقة لنا به من البلاء والعقوبة أو من التكاليف التي لا تفي بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطاق والا لما سئل التخلص عنه ولا يخفى ان حمله على عدم تحميل العوارض والعقوبات والبلايا بعيد لانه حينئذ لا يناسب أن يسأل السائل عدم تحميل ما لا طاقة له به بل الظاهر أن يسأل السائل عدم تحميل العوارض والبلايا مطلقا ولا يذهب عليك ان العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه بما ليس في الوسع مما لا طريق اليه الا اخباره تعالى فلذا استدل عليه بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها لكن الدليل انما يتم لو لم يكن الزمان

الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز وان أريد بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان ولا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة * فان أجيب بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا تكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنته للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنته للترك هي القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين * قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فليتأمل (ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعا في نفسه كجمع الضدين) أو ممكنا في نفسه لكن لا يمكن للعبد كخلق الجسم وأما ما يمتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه كايمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدور المكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والامر في قوله تعالى أنبئوني بأسماء هؤلاء للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية عن حال المؤمنين ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق

خلق الله تعالى القدرة الحقيقية عند القصد بالفعل فبعد السلامة لا حاجة من جهة العبد الا الى القصد (قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) تحرير المقام ان ما لا يطاق على ثلاث مراتب ما يمتنع في نفسه وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة وما يمكن منه لكن تعلق بعدمه علمه تعالى وارادته والاولى لا تجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا والثانية لا تقع اتفاقا وتجوز عندنا خلافا للمعتزلة والثالثة تجوز وتقع بالاتفاق فهذا توجيه ما قيل تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري ومن لا يقول به لا يعدها من المراتب نظرا الى امكانها من العبد في نفسه وقد يوجه أيضا بأن القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل عنده فيكون مما لا يطاق بهذا الاعتبار وفيه بعد لانه يستلزم كون كل تكليف كذلك وهو مما لا يقول به (قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع) أي بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقرينة قوله وانما النزاع في الجواز ولك ان تأخذها على الاطلاق لانه لا يستلزم الشمول وقد يقال ان أبا لهب كلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في ان لا يصدقه واذعان ما وجد من نفسه خلافه مستحيل قطعا فحينئذ يقع التكليف بالمرتبة الاولى فضلا عن الجواز وفيه بحث لانه يجوز أن لا يخلق الله تعالى العلم بالعلم فلا يجد من نفسه خلافه نعم هو خلاف العادة

المستقبل متى ادا ولم يكن المضارع المنفى لنفى الاستمرار ودون بيانه خرط القتاد (قوله وجوزه الاشعرى) بناء على انه لا يقبح من الله شئ * فان قلت هذا يوجب تجويز التكليف بالممتنع فى نفسه * قلت لم يجوزوه لامتناعه لان الممتنع لا يمكن تصوره ولا يمكن طلب المجهول المطلق ولك أن تقول عدم التجويز لان طلب المحال محال فيستحيل أن يطلب من العبد المستحيل قال وهذه نكتة تأبيت هذه نكتة مما لا يخفى على من هو أهل لنحوها وانما سميناها نكتة لاحتياجها الى دقة نظر فى استخراجه اودفعت بالنقض وهو انها لو صحت لزم أن لا يجوز تكليف أمثال أبى لهب بالايمان لانه علم انهم لا يؤمنون وأخبر به وفيه بحث لانه تعالى علم انهم لا يؤمنون ايمانا نافعا كيف وكل واحد يؤمن عند اليأس الا انه لا ينفعه ايمانه ويمكن دفعه بأن كل أحد مكلف بالايمان قبل اليأس اذ لو كان التكليف بالايمان مطلقا لكان بالايمان عند اليأس ممتثلا لما كلف به وخارجا عن عهدة الامر على ان هذا البحث لا يجرى فى التكليف بالاعمال مع علمه تعالى بأنه لا يأتى بها أصلا ويمكن حلها بغير ما ذكره الشارح أيضا وهو أن يقال على تقدير وقوعه لا يلزم كذبه تعالى اذ تقدير وقوعه يستلزم كونه خبره تعالى بايمانهم فانه انما يعلم ماهو الواقع ويخبر عنه وانما أخبر عن عدم ايمانهم لانه الواقع اتفاقا حتى لو كان الواقع ايمانهم لأخبر به لا بعدم ايمانهم (قوله وما يوجد من الالم فى المضروب) حق البيان أن يجمع مع قوله والله تعالى خالق لافعال العباد والخلاف فى انه هل للعبد صنع فيه أم لا لا يوجب التقييد بالانسان لانه أخص من العبد وقوله لا صنع للعبد فى تخليقه بعد جعله مخلوق الله تعالى وهو ينفى كونه مخلوق العبد لنفى الكسب لا محالة فان مكسوب العبد مما للعبد صنع لتخليقه اذ لو لم يصرف اليه ارادته وقدرته لم يخلقه الله تعالى وانما يخلقه عقيب صنعه فلا يرد ما ذكره الشارح بقوله والاولى أن لا يقيد بالتخليق الخ ويتجه انه اذا لم يكن للعبد مدخل لا بالكسب ولا بالتخليق فما وجه مؤاخذة العبد به فى الاولى والآخرة ويمكن دفعه بأن العبد ممنوع من فعل يخلق عقيبه عادة مع

ما يتضرر به أحد وقوله وأما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة يعنى استحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة عليه فأما النظر الذى يتولد منه العلم وان كان قائما بالناظر لكنه ليس قائما بمحل القدرة عليه وبهذا اندفع أن المتولد قد يكون قائما بمحل القدرة ولم يحتج فى دفعه الى ما قيل ان هناك ضميمة مطوية وهى انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات فى غيرنا فلا اكتساب فى جميع المتولدات وأورد على قوله ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب مسلم وبعده لا ينافى كونه مكتسبا كما ان صرف القدرة والارادة الى فعل المباشرة توجبه وتفوت التمكن من تركه ويمكن دفعه بأن التمكن من عدم الحصول انه لو لم تتعلق الارادة به قبل الحصول لم يحصل وفى الفعل المتولد لا يتحقق ذلك لانه يتحقق بعد تحقق السبب مع ارادة عدم تحققه ثم يمكن أن يقال ولهذا لا يتمكن من حصولها لان التمكن من الحصول أن يكون الحصول بارادة المتمكن فان الارادة مما به يترجح أحد طرفى المقدور وما ليس ترجحه بالارادة ليس بمقدور الا ان ما ذكره أظهر فلذا اختاره فتأمل

من العوارض اليهم وانما النزاع فى الجواز فنعه المعتزلة بناء على القبح العقلى وجوزه الاشعرى لانه لا يقبح من الله تعالى شئ وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفى الجواز وتقريره انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة فى بيان استحالة وقوع كل ما يتعلق علم الله تعالى وارادته واختياره بعدم وقوعه وحلها انا لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا فى نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض له لامتناع بالغير والا لجاز أن يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير ألا يرى أن الله تعالى لما أوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن فى نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال والحاصل ان الممكن فى نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى أمر زائد على نفسه فلا نسلم انه لا يستلزم المحال (وما يوجد من الالم فى المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار فى الزجاج عقيب كسر انسان) قيد بذلك ليصح محلا للخلاف فى انه هل العبد صنع فيه أم لا (وما أشبهه) كالموت عقيب القتل (كل ذلك مخلوق لله تعالى) لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة لما أسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه ان يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح

فيكون من المرتبة الوسطى والذى يحسم مادة الشبهة هو ان المحال اذعانه بخصوص انه لا يؤمن وانما يكلف به اذا وصل اليه ذلك الخصوص وهو ممنوع وأما قبل الوصول فالواجب هو الاذعان الاجمالى اذ الايمان هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا استحالة فى الاذعان الاجمالى وقد يجاب أيضا بانه يجوز أن يكون الايمان فى حقه هو التصديق بما عداه ولا يخفى بعده اذ فيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص (قوله وتقريره انه لو كان جائزا الخ) لو صح هذا التقرير لزم أن لا يجوز تكليف أمثال أبى لهب بالايمان لما أخبر الله تعالى عنهم بانهم لا يؤمنون

فالالم متولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل بخلق الله تعالى (لاصنع للعبد في تخليقه) والاولى ان لا يقيد بالتخليق لان ما يسمونه متولدات لاصنع للعبد فيه أصلا اما التخليق فلاستحالته من العبد وأما الاكتساب فلاستحالة اكتساب العبد ما ليس قائما بمحل القدرة ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف أفعاله الاختيارية (والمقتول ميت باجله) أى الوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة في أن بعض الطاعات تزيد في العمر وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أربعين سنة لكنه علم انه يفعلها فيكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله

مع انه جائز بل واقع (قوله فلاستحالة اكتساب العبد ما ليس قائما بمحل القدرة) مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات (قوله ولهذا لا يتمكن العبد الخ) يرد عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب ممتنع وبعده لا ينافي كونه مكتسبا بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة الى فعل المباشرة يوجبه ويفوت التمكن من تركه (قوله أى الوقت المقدر لموته) ولو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت وان لا يموت بغير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل (قوله قد قطع عليه الاجل) أى لم يوصله اليه فانه لو لم يقتل لعاش الى أمده وأجله الذى علم الله تعالى موته فيه لولا القتل فهم يقطعون بامتداد العمر لولاه وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان تبطل فيه الحياة قطعا من غير تقدم ولا تأخر فهل يتحقق ذلك في المقتول أم المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو أجل له كذا في شرح المقاصد (قوله اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) * ان قلت لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة في نفيه * قلت قوله تعالى لا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرطية (قوله واحتجت المعتزلة) قالوا المسئلة بديهية والمذكور في معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد فلكونه في صورة الحجة استعيرت لفظة الحجة له (قوله والجواب عن الاول الخ) يرد عليه انه لا يوافق تحرير محل النزاع ويؤدى الى القول بتعدد الاجل بل الجواب ان تلك الاحاديث اخبار آحاد فلا تعارض الآيات

(قوله والمقتول أى كل مقتول ميت بأجله) الاجل في الحيوان الزمان الذى علم الله أنه يموت فيه وللناس أجل واحد عند غير الكعبى من المعتزلة الا أنه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقوله لا كما زعم بعض المعتزلة يريد به غير الكعبى فانه عند الكعبى أيضا مات بأجله فلا يكون قوله والمقتول ميت بأجله مخالفا لما عنده وفيه ان الكعبى أيضا قائل بأن القاتل قد قطع الاجل الثانى ومن قال أراد به غير جماعة ذهبوا الى أن ما لا يخالف عادة الله واقع بالاجل منسوب الى القاتل لقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة في ساعة فانه لم تجر عادته تعالى بموت جماعة في ساعة يرد قوله انهم أيضا لم يقولوا ان كل مقتول بأجله فيكون هذا القول لا كزعمهم أيضا فلا يكون التقييد بالبعض لاخراجهم بل خص ببيان زعم البعض المخالف بما ذهب اليه من سواهم لعدم الالتفات الى زعمهم واسقاطه عن درجة الاعتبار لان الفرق غير بين بين ما هو خلاف العادة وما هو عادة وانما أوقعهم فيه الهرب من شناعة الالزام فانه لو لم يجعل مخالف العادة فعل القاتل ويجعل فعل الله لزم خرق العادة لا للاعجاز وذلك يوجب قدحا في المعجزة ومعنى قطع الله تعالى عليه الاجل انه أقدر القاتل عليه حتى قطع عليه الاجل فلم يصل الى الاجل قال في شرح المقاصد وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان تبطل فيه الحياة قطعا من غير تقدم وتأخر فهل يتحقق ذلك في المقتول أم المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو أجل له (قوله لنا ان الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد بآية اذا جاء أجلهم الآية) قد تكررت هذه الآية في التنزيل مصدرة بقوله لكل أمة أجل وتعيين الاجل لكل أمة لا يستلزم تعيين الاجل لكل واحد من تلك الامة ففى الاستدلال بحث وقوله واحتجت المعتزلة مخالفة لما نقل عنهم انهم ادعوا في بقاء المقتول لولا القتل الضرورة كما ادعوا في تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء أسبابها ووجه بأنه تجوز لما ان ما ذكروا من المنبهات مصورة بصورة الحجة ولا يبعد أن يقال تبع الواقع لا زعمهم فان ما ذكروا حجة لا منبه كما زعموا ولهذا أجاب بما أجاب والا لم يكن الجواب نافعا لان دفع المنبه لا ينفع (قوله وبأنه لو كان ميتا بأجله لما استحق القاتل ذما) يدفعه ان الله تعالى قدر أجله في هذا الوقت لعلمه بأن قتله في هذا الوقت وتقدير الاجل لهذا العلم لا ينافي استحقاق الذم كما ان الموت بالمرض لا ينافي تقدير الاجل ولا ينافي ايجاب الدية أو القصاص ومحصل الجواب عن الاستدلال بالآية ان الله تعالى قدر أجله سبعين سنة لعلمه بأن طاعته تصير سببا لثلاثين سنة من عمره فيصير أربعون يستحقه من غير الطاعة سبعين لا انه قدر أربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يؤل الى القول بتعدد الاجل كما توهم فقيل فالحق في الجواب ان آحاد الاحاديث لا تعارض الآيات

تعالى انه لولاها لما كانت تلك الزيادة وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدي لارتكابه المنهي وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جري العادة فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن له خلقا والموت قائم بالميت مخلوق لله تعالى لا صنع فيه للعبد تخليقا ولا اكتسابا ومبنى هذا على ان الموت وجودي بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة والاكثرون على انه عدمي ومعنى خلق الموت قدره (والاجل واحد لا كما زعم) الكعبي ان للمقتول أجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى أجله الذي هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان أجلا طبيعيا وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين وآجالا اخترامية على خلاف مقتضى طبيعته بحسب الآفات والامراض (والحرام رزق) لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا أولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلا ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه لا رازق الا الله وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام وما يكون مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب والجواب ان ذلك لسوء مباشرة أسبابه باختياره (وكل يستوفي رزق نفسه حلالا كان أو حراما) لحصول التغذي بهما جميعا (ولا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه أو يأكل غيره رزقه) لان ما قدره الله غذاء لشخص يجب ان يأكله ويمتنع أن يأكله غيره وأما بمعنى الملك فلا يمتنع (والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء) بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي التقييد بالمشيئة اشارة الى انه ليس

القطعية أو المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني (قوله لا كما زعم الكعبي) فانه خالف المعتزلة السابقة فقال المقتول تبطل حياته باجل القتل (قوله فيأكله) أي يتناوله وهو مشهور في العرف وقد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به بالتغذي أو غيره فعلى هذا يكون العواري كالهار زقا وفيه بعد لا يخفى ويجوز ان يأكل شخص رزق غيره ويوافقه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون وقد يقال اطلاق الرزق على المنفق لكونه بصدده (قوله بمملوك يأكله المالك) المراد بالمملوك المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي والاخلاء عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم أيضا كما سيجيء فحينئذ يندفع بملاحظة الحيثية خمر المسلم وخنزيره اذا أكلهما مع حرمتهما وفي بعض الكتب ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فان صح ذلك فالدفع ظاهر (قوله ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا) مع ان ظاهر قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها يقتضي ان تكون كل دابة مرزوقة (قوله أن من أكل الحرام الخ) أجيب عنه بأنه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات الا انه أعرض عنه بسوء

القطعية أو ان المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني (قوله لان الرزق اسم لما يسوقه الله الى الحيوان فيأكله) ما يعول عليه في تعريف الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي أو غيره وقال بعضهم كل ما يتربى به الحيوان من الاغذية والاشربة فلا اختصاص له بالمأكول اجماعا ولهذا ولعدم اختصاصه بالعبد قال السيد السند ليس قول المواقف الرزق عندنا كل ما ساقه الله تعالى الى العبد فأكله تحديدا للرزق بل هو نفي لدعوى اختصاصه بالحلال وأورد على التعريف المعول انه يدخل فيه العارية مع انه يبعد ان يسمى رزقا وعلى كلا التعريفين قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون لان الرزق لو كان مخصوصا بالمنتفع به لم يصح الانفاق منه نعم لا يرد على تعريفه بما ساقه الله الى الحيوان لينتفع به لكن يرد عليه جواز ان يأكل أحد رزق غيره وأورد على تفسيره بمملوك يأكله المالك خنزير يأكله مالكه وأجيب بأن الحرام لا يملك عند المعتزلة ويبطل عدم كون ما يأكله الدواب رزقا قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وحملها على دابة مرزوقة خلاف الظاهر وأشار بقوله وعلى الوجهين الى انه لا تعويل على ما هو ظاهر عبارة المواقف من اختصاص اللازم بالوجه الثاني وفي وجود حيوان لم يصل اليه ما لا يمنع من الانتفاع به نظر وقيل على الكل يلزم عدم كون حيوان لم يأكل حلالا ولا حراما مرزوقا كالدابة فانه ليس في حقها حل ولا حرمة (قوله لان ما قدره الله غذاء لشخص يجب ان يأكله) لا حاجة اليه بعد اعتبار الاكل في مفهوم الرزق وقوله واما بمعنى الملك فلا يمتنع انما يصح لو لم يعتبر في معنى الملك الاكل وقد اعتبر حيث قال مملوك يأكله المالك (قوله والله تعالى يضل من يشاء) خص الفعلين بتقديم المسند اليه بالله تعالى وقدم الاضلال لمخالفة المعتزلة في صحة اسناده الى الله تعالى ولانه اختياره أشيع ولهذا كانت الكثرة لاهل النار وفي عموم كلمة من اشارة الى انه يضل المهتدي ويهدي الضال ولذلك ورد الامر بتكرار اهدنا الصراط المستقيم في كل وقت من أوقات الصلوات الخمس لكن لا بد من تخصيص من بمن لا يتصف بالهداية في الهداية وبالضلالة في الضلالة لئلا يلزم تحصيل الحاصل (قوله لانه الخالق وحده) دليل على حصر الهداية المستفاد من كلام المصنف على ما قدمناه ثم هذا الحكم فرع خلق

المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام فى حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا أو تسميته ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى نعم قد تضاف الهداية الى النبى عليه السلام مجازا بطريق التسبب كما تسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور فى كلام المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله تعالى فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى انك لا تهدى من أحببت ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومى مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هى الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء أو لم يحصل (وما هو الاصلح للعبد فليس

اختياره على انه منقوض عن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما (قوله اذ لا معنى لتعليق ذلك الخ) وأيضا فيه فوات مقابلة لاضلال للهداية (قوله ومثل هداه الله تعالى فلم يهتد مجاز) وكذا قوله تعالى وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ويحتمل ان يراد والله أعلم وأما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فتركوه وارتدوا اذ لا دلالة فى أول الآية وآخرها على نفى الحصول (قوله وهو باطل لقوله تعالى الخ) وأيضا الناس تختلف فى الهداية وبيان الطريق يعم الكل وأيضا فيه فوات قاعدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى مع ان الاهتداء غير لازم للبيان وأيضا يقال فى مقام المدح فلان مهدى ولا مدح الا بالحصول وما يقال ان الاستعداد التام فضيلة يليق ان يمدح عليها فدفوع بان التمكن مع عدم الحصول نقيصة يذم عليها كذا قيل وفيه بحث لان التمكن فى نفسه فضيلة والمذمة من عدم الحصول ونظيره ان العلم بلا عمل مذموم مع انه فى نفسه أحق الفضائل بالتقديم وأسبقها فى استيجاب التعظيم نعم التمكن عام للكل فلا يناسب قولهم فلان مهدى لكن هذا وجه آخر (قوله ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومى) ولقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم اذ الطلب يستدعى عدم حصول المطلوب ويرد على هذا انه ينافى التفسير بالخلق أيضا على ما لا يخفى واعلم ان الغرض فى أمثال هذا المقام من ذكر النصوص المتقابلة وحمل بعضها على التجوز هو الارشاد الى طريق دفع تشبث الخصم بالبعض والتنبيه على امكان المعارضة بالمثل فتنبه وكن على بصيرة (قوله والمشهور ان الهداية الخ) يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة فى أغلب

الاعمال ووجه الاشارة الى أنه ليس الهداية بيان طريق الحق مع ان ارادته تعالى عامة عندنا انه تعارف ان تقييد الشئ بمشيئة الله انما يكون فيما لم تقم مشيئته تعالى به وفى قوله لانه عام فى حق الكل نظر وان فسر قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام بانه يدعو كل أحد وذلك ان دعوته كل أحد انما يتم لو لم يخل بعض الازمنة عن رسول وان يكون دعوة الرسول فى جميع أزمنة نبوته بالغة الى كل أحد من أهل زمانه وقوله ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا أو تسميته ضالا اشارة الى رد توجيه من ينكر اضلال الله حيث يجعل الاضلال بمعنى وجدانه ضالا بجعل الافعال للوجدان على صفة نحو أحمدته بمعنى وجدته محمودا أو يجعل الافعال بمعنى التصيير بمعنى تصيير الله اياه ضالا بمعنى تسميته ضالا كما فى قوله تعالى ولا تجعلوا لله أندادا أى لا تسموا الاشياء أندادا له وله توجيه آخر وهو اقدار الله الشيطان على اضلاله ولا يرده التعليق بالمشيئة ولا يبعد ان يقال فى التقييد اشارة الى دليل ان ليس الهداية كذا والاضلال كذا لانه قيد هداية الله واضلاله فى الشرع بالمشيئة (قوله نعم قد تضاف الهداية الى النبى عليه الصلاة والسلام مجازا بطريق التسبب) لحمل المضاف الى النبى عليه السلام على بيان الطريق مساغ كما ان لحمل المقيد بالمشيئة على الدلالة الموصلة مساغا والمذكور فى كلام المشايخ ان الهداية عندنا كذا أى فى لسان الشرع والا فلا انكار لكون الهداية فى اللغة ماذكره المعتزلة (قوله ومثل هداه فلم يهتد مجاز) ومنه قوله تعالى وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى على ما هو المشهور من أن استحباب العمى على الهدى كناية عن عدم اهتدائهم ومنهم من قال يحتمل أن يكون كناية عن ارتدادهم (قوله وعند المعتزلة بيان طريق الصواب) البيان الاظهار فلو أريد باظهار طريق الصواب اظهار ذات طريق الصواب لم يوافقه الآية والحديث المذكوران ولو أريد اظهار طريق الصواب من حيث انها طريق الصواب فهما يوافقانه لان الرسول لا يمكنه ان يظهر طريق الصواب على أحد من حيث انه صواب انما هو لخلق الله الاهتداء فيه ولم يهد قومه لانه لم يظهر لهم الا ذات طريق الصواب ولم يظهر لهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب وبهذا اندفع أيضا ان فيما ذكره المعتزلة فوات طريق المطاوعة فان الاهتداء المطاوع للهداية لا يلزم ذلك البيان واندفع أيضا انه يبطل كونه البيان المذكور المدح بالمهدى اذ لا مدح الا بالحصول اذ الاستعداد وان كان تاما مع عدم الحصول نقيصة وقد يمنع كونه نقيصة بل فضيلة مجتمعة مع النقيصة (قوله والمشهور) يعنى فيما هو المشهور التقييد بالمشيئة والادلة المبطلة لما نقل عن المعتزلة لهم لا عليهم بل علينا وليس المراد ان المشهور ينافى ماذكره المشايخ كما وهم فقيل يمكن أن يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية والمشهور بين القوم هو المعنى الغير الشرعى فلا منافاة (قوله وما هو الاصلح للعبد) فى الدين عند معتزلة بصرة وفى الدنيا والدين عند معتزلة بغداد كذا فى بعض الحواشى وفى المواقف ما هو الاصلح للعبد فى الدنيا لكن الحكاية المشهورة فى الزام الجبائى وقد مر فى صدر الكتاب يدل على ان ليس الواجب الاصلح فى الدنيا فلعل قوله فى الدنيا سهو من الناسخ

ذلك بواجب على الله تعالى) والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية وافاضة أنواع الخيرات لكونها أداء للواجب ولما كان امتنان الله على النبي عليه السلام فوق امتنانه على أبي جهل لعنه الله اذ فعل بكل منهما غاية مقدوره من الاصلح له ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء معنى لان ما لم يفعله في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تعالى تركها ولما بقي في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شيء اذ قد أتى بالواجب ولعمري ان مفاسد هذا الاصل أعني وجوب الاصلح بل أكثر أصول المعتزلة أظهر من أن يخفى وأكثر من أن يحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم وغاية تشبثهم في ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه أن منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وحكمته ولطفه وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه

استعمالات الشارع والمشهور بين القوم هو معناه اللغوي أو العرفي فلا مناواة (قوله والا لما خلق الكافر الخ) اذ الاصلح له عدم خلقه ثم اماتته أو سلب عقله قبل التكليف والتعريض للنعيم المقيم * فان قلت بل الاصلح له الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم * قلت فلم لم يفعل ذلك بمن مات طفلا هذا وان اعتبر جانب علم الله تعالى على ما مر في صدر الكتاب فالامر ظاهر (قوله ولما كان له منة الخ) فانهم قالوا ترك الاصلح المقدور الغير المضر بخل وسفه فلزوم البخل ونحوه جعل تعلق قدرة الله تعالى بالترك مستحيلا أبدا ولا منة في مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه على ما لا يخفى لا يقال الاب المشفق يستوجب المنة على ولده في شفقته شرعا وعقلا مع انه لا اختيار له في شفقته * لانا نقول لا منة في شفقته الجبلية بل في أفعاله الاختيارية المنبعثة عنها ان وجدت (قوله وجوابه ان منع ما يكون الخ) حاصله ان الاصلح أمر لا يستوجبه أحد بل هو محض حق الله تعالى وقد ثبت انه كريم حكيم عليم فتركه لا يخل بالحكمة البتة فلا تجب عليه رعايته قيل عليه المعتزلة جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم أي ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك وجوابه انه لا دلالة في كلامه على ان عدم المغفرة أصلح ويجوز أن يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب على ما هو المذهب عندهم ولو سلم ذلك فمعنى كلامه ان الاصلح على هذا التقدير المحال هو المغفرة ولو سلم فالتجويز على ذلك التقدير المحال لا ينافي الاستحالة ولو سلم فالكلام مع الجمهور وههنا بحث وهو انه لا شك ان ترك ما فيه الحكمة بخل أو سفه أو جهل فيجب عليه رعايتها والمذهب انه لا واجب عليه تعالى أصلا اللهم الا أن يقال المراد نفي الوجوب في الخصوصيات (قوله ثم ليت شعري الخ) قيل معناه اقتضاء الحكمة مع القدرة على تركه وهذا غير الوجوبين اللذين أبطلهما وجوابه انهم جعلوا الاخلال بالحكمة نقصا يستحيل على الله تعالى فلزوم المحال يجعل الترك مستحيلا وان صح بالنظر الى ذاته وهذا هو مذهب الفلاسفة اذ يجعلون ايجاد العالم لازما لاشتماله على المصالح ويسندونه الى العناية الازلية ولهذا اضطر متأخرو المعتزلة الى ان معنى الوجوب عليه تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز الترك كما في العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل أحد لم ينقلب الآن ذهبا وان جاز انقلابه وأجيب بأن الوجوب حينئذ مجرد تسمية والعجب انهم لا يجعلون ما أخبر به الشارع من أفعاله واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل على انه يفعله البتة (قوله استحقاق تاركه الذم والعقاب) فان على هذا لا استحقاق بالشرع فالوجوب شرعي والا فعقلي وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل فيكون وجوبا عقليا (قوله وهو ظاهر) اذ لا معنى للذم لانه تعالى

وقوله ولما كان له منة واستحقاق شكر في الهداية مدخول بانه يجزي بالاعمال الواجبة شرعا ويحمد المنعم الذي أوجب على نفسه الانعام على كل أحد وقوله ولما كان امتنانه على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فوق امتنانه على أبي جهل ومما يمكن أن يقال ولما كان شكره على النبي أوجب منه على أبي جهل فهما ان انعام النبي أكثر من انعام أبي جهل لما ان الاصلح بحاله كان أكثر من الاصلح بحال ذاك وفي قوله لما كان بسؤال العصمة الخ انه بالسؤال والابتهال الى الله يصير الالطف أصلح له ويصير أحق بالانعام وفي قوله ولما بقي في قدرة الله تعالى الخ انه يتجدد في مصالح العباد يوما فيوما وما ذكره في جواب غاية متشبثهم حاصله ان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بالعواقب لا يخلو عن المصلحة وان لم يكن أصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل رعاية لمصلحة والعوار بفتح العين هو العيب وقد يضم

(قوله وعذاب القبر للكافرين) ما ثبت فى حق الكافرين خاصة انه جعل فى قبره تسعة وتسعين تنينا تنهشه وتلدغه ووجه بعض علماء الحديث هذا العدد بانه لاعراضه عن تسعة وتسعين اسماالله وينبغى أن يريد بالعصاة من مات على العصيان فان التائب من الذنب كمن لاذنب له و يدل على ان من العصاة من لا يريد الله تعذيبه الاستعاذة من عذاب القبر فانه لو كان مقررا واقعا لامحالة لم يكن فى الشرع الاستعاذة منه كما ان لا يجوز الدعاء بالرحمة على الكفار لتقرر حكم عذابهم وبعدهم عن الرحمة ولما لم يعذب بعض العصاة فعدم عذاب الابرار بطريق الاولى فعلم من بيان وجه تخصيص بعض العصاة وجه تخصيص العصاة فلذا اكتفى به وقوله بما يعلمه ويريده متعلق بعذاب القبر والتنعيم على سبيل التنازع أى بما يعلمه الله ويريده يعنى بشئ منهما غيره متعين وان صرح الآثار بالبعض كالضرب فى التعذيب وكالجعل على فراش الجنة وبلوغ طيب الجنة وروحها له ويحتمل أن يكون متعلقا بالتنعيم خاصة ويكون المعنى بما يعلمه الميت ويريده (قوله وسؤال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان القبر) وفيه رد على الجبائى وابنه والبلخى حيث أنكروا تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له ولنا ما وقع فى حسان المصابيح عن أبى هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لاحدهما المنكر والآخر النكير وكان النكير أهيب من المنكر حيث سمى بالمصدر فان النكير مصدر بمعنى الانكار والظاهر ان منكرا ونكيرا جنسان والا ففى ساعة واحدة يتفق أموات فى أطراف العالم فلا يمكن أن يسألا الجميع فى آن واحد ولا يبعد ان تنكيرهما للاشارة الى ذلك والظاهر ان سؤال الانبياء ليس عن نبيهم والمقصود من اثبات السؤال للصبيان والانبياء تصحيح اطلاق السؤال فى المتن وقوله ثابت كل من هذه الامور اشارة الى وجه افراد الخبر عن المتعدد (قوله لانها أمور ممكنة) لا مستحيلة حتى يجب تأويل السمعيات الواردة فيها أخبر الصادق بها فلا تقبل النسخ اذ لا نسخ فى الاخبار والمراد بالصادق اما النبى لان القرآن أيضا يعلم من جهته واما الله تعالى لان كل ما يخبر به النبى وحى يوحى وما ينطق عن الهوى ولا بد من قيد آخر وهو انه أخبر بها الصادق بلا معارض ولا يبعد ان يستفاد هذا القيد من قوله على ما نطقت به النصوص لان ماله معارض ليس نصا عند التحقيق ولا يخفى ان شيأ مما ذكره من النصوص لا يدل على عذاب بعض العصاة دون بعض وقد أكد ما قدمه من كثرة النصوص الواردة فى عذاب القبر دون التنعيم حيث أكثر نصوص عذاب القبر ولم يأت الا بواحد يدل على التنعيم وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة ولم يراع الترتيب الا لتقدم نص التنعيم على شواهد سؤال المنكر والنكير ووجه دلالة الآية الاولى ما ذكره المواقف من أنه عطف عذاب يوم القيامة على عرض النار غدوا وعشيا فهما متغايران ولا شبهة فى كون العرض قبل الانشار من القبور كما يدل عليه صريح النظم فهو عذاب القبر اتفاقا لان الآية فى شأن الموتى ووجه دلالة الآية الثانية ان الفاء للتعقيب من غير تراخ وتوجيهه بان أزمنة الدنيا فى جنب أزمنة الآخرة أقل قليل فلا استقلال لها استعمل الفاء تأويل لا داعى اليه وأشار بقوله وبالجملة الاحاديث الواردة فى هذا المعنى وفى كثير من أحوال القبر متواترة

بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه أو جهل أو عبث أو بخل أونحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار (وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين) خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب (وتنعيم أهل الطاعة فى القبر بما يعلمه الله تعالى ويريده) وهذا أولى مما وقع فى عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على ان النصوص الواردة فيه أكثر وعلى ان عامة أهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر أجدر (وسؤال منكر ونكير) وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد أبو شجاع ان للصبيان سؤالا وكذا للانبياء عند البعض (ثابت) كل من هذه الامور (بالدلائل السمعية) لانها أمور ممكنة أخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب وقال الله تعالى أغرقوا فأدخلوا نارا وقال النبى صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وقال عليه السلام قوله تعالى يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة نزلت فى عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربى الله ودينى الاسلام ونبيى محمد عليه السلام وقال النبى عليه الصلاة والسلام اذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان عيناهما يقال لاحدهما منكر والآخر نكير الى آخر الحديث وقال النبى عليه الصلاة والسلام القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من

على الاطلاق ولا للعقاب بالاتفاق اذ لا يتصور فى حقه تعالى (قوله لانها أمور ممكنة أخبر بها الصادق) انما قيد بالامكان لان النقل الوارد فى الممتنعات العقلية يجب تأويله لتقدم العقل على النقل فان قوله تعالى الرحمن على العرش استوى لدلالته على الجلوس المحال على الله تعالى يجب تأويله بالاستيلاء ونحوه (قوله النار يعرضون عليها) عرضهم على النار احراقهم بها من قولهم عرض الاسارى على السيف أى قتلوا به وقوله تعالى ويوم القيامة دليل على ان العرض قبل ذلك اليوم (قوله أغرقوا فأدخلوا نارا) وجه الاستدلال ان الفاء للتعقيب من غير تراخ (قوله

المعنى الى أن الثبوت بالادلة السمعية حق وكون الاخبار اخبار الآحاد لا ينافى كونها دليلا مفيدا لليقين والقطع (قوله وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض) وجوزه بعض المعتزلة وطائفة من الكرامية بناء على تجويز تعذيب الجماد والجواب بجواز ان يخلق الله تعالى فى جميع الاجزاء أو فى بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك به ألم العذاب أو لذة التنعيم يدل على أن انكارهم مبنى على عدم التجويز وهذا بعيد ممن يعترف بخلق الله المخلوقات فى النشأتين بل الظاهر انهم لما وقعوا بين اثبات احياء لم يصرح به الشرع و بين تأويل آيات عذاب القبر وشواهده ترجح عندهم التأويل والمأكول فى بطن الحيوان والمصلوب فى الهواء المشاهد لنا الى أن يتفتت من غير مشاهدة حياة فيه شبهتان قويتان للمنكرين تحيرت الاصحاب فى دفعهما وجعلوا من احرق وذرى أجزاؤه فى الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا أقوى منهما فذكر المصلوب بلا قيود ذكرناها اخلال بالبيان وتشنيعهم بعدم التأمل فى عجائب الملك والملكوت وبانهم استبعدوا امثال ذلك فى قدرة الله تعالى انما يتم لو لم يستبعدوا القول بما هو خارج عن عادته تعالى من احياء مشاهد لنا وتعذيبه من غير ان نعرفه ولعل استبعادهم هذا والا فكيف يظن بالمصدقين بقدرة الله تعالى على الايجاد والاماتة والنشور ذلك نعم الكلام معهم فى انه هل يصح هذا الاستبعاد لترك ظواهر أحاديث متواترة المعنى أم لا (قوله واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة افردها بالذكر) لا امارة لافرادها بالذكر بل يجوز ان يكون من آخر مباحث الدنيا وأول مباحث الآخرة لا أن رعاية حسن الترتيب تقتضى الحمل على ما ذكره (قوله وصرح بحقيقة كل منهما تحقيقا 110 وتأكيدا) وايراد المسئلة بعبارة الشارح حيث وقع فى الكتاب والوزن يومئذ الحق وورد فى الحديث من شهد أن لا إله الا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله وأن عيسى عبد الله ورسوله وابن أمته وكلمته ألقاها الى مريم وروح منه والجنة حق والنار حق أدخله الجنة على ما كان عليه من العمل (قوله والبعث) قال الامام الرازى مسئلة المعاد مبنية على أركان أربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث فى كل منهما اما عن تخريبه أو تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب أربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثانى انه كيف يعمره بعد ما أخربه وهو انه يعيده كما كان حيا عاقلا بلا

ويوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير ويخربه بتفريق الاجزاء أو بالاعدام والافناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول فى شرح أحوال القيامة وبيان أحوال الجنة والنار (قوله وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع أجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها) فى شرح المواقف اعلم ان الاقوال الممكنة فى مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسمانى فقط وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثانى ثبوت المعاد الروحانى فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمى والغزالى والراغب وأبى زيد الدبوسى ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخرى الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهى المكلف والمطيع والعاصى والمثاب والمعاقب والبدن يجرى منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان فى الدنيا والرابع عدم ثبوت شئ منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف فى هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لى ان النفس هل هى المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها أو هى جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ هذا كلامه ولا يخفى ان الرابع الذى هو عدم ثبوت شئ منهما لا يقابل التوقف فالاولى الرابع عدم كل منهما وان ما نقله عن جالينوس يدل على ثبوت التوقف فى المعاد الروحانى وأما الجسمانى فهو ينكره كيف وهو لا يجوز اعادة المعدوم ولا شبهة فى انعدام الجسم وانما التردد عنده فى انعدام النفس (قوله حق) الحق هو البعث الجسمانى مطلقا وأما انه هل يفنى الانسان بالكلية

حفر النيران وبالجملة الاحاديث الواردة فى هذا المعنى وفى كثير من أحوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ آحادها حد التواتر وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت جماد لا حياة له ولا ادراك فتعذيبه محال والجواب انه يجوز أن يخلق الله تعالى فى جميع الاجزاء أو فى بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك ألم العذاب أو لذة التنعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا أن يتحرك ويضطرب أو يرى أثر العذاب عليه حتى ان الغريق فى الماء أو المأكول فى بطون الحيوانات أو المصلوب فى الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ومن تأمل فى عجائب ملكه تعالى وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد أمثال ذلك فضلا عن الاستحالة * واعلم انه لما كان أحوال القبر مما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة أفردها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر وتفاصيل ما يتعلق بأمور الآخرة ودليل الكل انها أمور ممكنة أخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقيقة كل منها تحقيقا وتوكيدا واعتناء بشأنه فقال (والبعث) وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها (حق) لقوله تعالى ثم انكم يوم القيامة تبعثون وقوله تعالى قل يحييها الذى

جماد لا حياة له) جوز بعضهم تعذيب غير الحى ولا شك انه سفسطة واما تعذيب المأكول بخلق نوع الحياة فى بطن الآكل فواضح الامكان كدودة فى الجوف وفى خلال البدن فانها تتألم وتتلذذ

أنشأها أول مرة الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد وأنكر الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد روحه اليه سواء سمى ذلك اعادة المعدوم بعينه أو لم يسم وبهذا اسقط ما قالوا انه لو أكل انسان انسانا بحيث صار جزأ منه فتلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما وهو محال أو فى أحدهما فلا يكون الآخر معادا بجميع أجزائه وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من أول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة فى الآكل لا أصلية * فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثانى ليس هو الاول لما ورد فى الحديث من ان أهل الجنة جرد مرد مكحلون وان الجهنمى ضرسه مثل جبل أحد ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ * قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثانى مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمى مثل ذلك تناسخا كان نزاعا فى مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيته سواء سمى تناسخا أم لا (والوزن حق) لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق والميزان عبارة عما يعرف به كيفية مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته وأنكره المعتزلة لان الاعمال اعراض وان أمكن اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب انه قد ورد فى الحديث

بلا شعور منا (قوله لا دليل لهم عليه يعتد به) قالوا ان اعيد الوقت الاول ايضا فهو مبدأ ولا معاد والا فلا اعادة بعينه لان الوقت من جملة العوارض وأجيب أولا بأن اعادة العين بالمشخصات المعتبرة فى الوجود ولا نسلم أن الوقت منها والا يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات * لا يقال يحتمل ان يراد ان وقت الحدوث مشخص خارجى * لانا نقول هذا مع انه كلام على السند مدفوع بان المعتبر فى الوجود ما لا يتصور هو بدونه وما لا يضر عدمه فى البقاء لا يضر فى الاعادة أيضا وثانيا بأن المبدأ هو الوجود فى الوقت المبدأ والوقت ههنا معاد فرضا وقالوا أيضا لو أعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشئ ونفسه هذا خلف وأجيب بمنع الاستحالة فانه فى التحقيق تخلل العدم بين زمانى الوجود ولا استحالة فيه وقد يجاب بتجويز التمييز فى الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصات بعينها فيكون التخلل بين المتغايرين من وجه وايضا لو تم ذلك لامتنع بقاء شخص ما زمانا والا تخلل الزمان بين الشئ ونفسه وفيه بحث اذ الاختلاف فى غير المشخصات لا يدفع التخلل بين المشخصات ونفسها او بين ذات الشخص ونفسه وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه ثم لا يخفى ان معنى التخلل يقطع الاتصال والوقوع فى الخلال ولا تخلل فى الشخص الباقى (قوله لان مرادنا الخ) ذهب البعض الى اعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وأجيب بان هلاك الشئ خروجه عن صفاته المطلوبة منه والمطلوب بالجواهر الفردة انضمام بعضها الى بعض ليحصل الجسم والمطلوب بالمركبات خواصها او آثارها فالتفريق اهلاك للكل (قوله والاجزاء المأكولة فضلة فى الآكل لا أصلية) * فان قيل يحتمل ان يتولد من الاجزاء الاصلية للمأكول نطفة يتولد منها شخص آخر * قلنا لعل الله تعالى يحفظه من ان يصير جزأ البدن آخر فضلا عن ان يصير نطفة وجزأ أصليا والفساد فى الوقوع لا فى الجواز (قوله وان الجهنمى ضرسه مثل جبل أحد) قيل ذلك بالانتفاخ لا بضم زائد والا لزم تعذيبه بلا شركة فى المعصية وفيه بحث لان العذاب للروح المتعلق به (قوله قلنا انما يلزم التناسخ الخ) حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة

ثم يعاد أو تفرق اجزاؤه ثم تجمع فلا جزم فيه نفيا واثباتا فقول الشارح فى تفسير البعث على ما سبق لا ينبغى ان يكون مبنيا على انه يجب التصديق بالبعث هكذا بل ينبغى ان يكون اشارة الى أن الراجح عنده ذلك وجه ان امتناع اعادة المعدوم غير مضر بالمقصود مع انه ينعقد قياس هكذا بعث الموتى اعادة المعدوم واعادة المعدوم ممتنعة ان الصغرى مع فرض صحة هذه المقدمة ممنوعة لان الاعادة بجمع الاجزاء الاصلية للانسان واعادة روحه اليه (قوله لما ورد فى الحديث ان أهل الجنة جرد مرد وان الجهنمى ضرسه مثل أحد) يقتضى هذا ان بدنا جردا عن لحيته وعن اشعاره يكون بدنا آخر وان بدنا يتورم بعض أعضائه يكون بدنا آخر مع انه خلاف المتبادر وقد يجاب بان عظم الضرس بالانتفاخ لا بضم زائد والا لزم تعذيبه بلا شركة فى المعصية ورد بان العذاب للروح المتعلق به ويمكن ان يرد بأن الله يحفظ الجزء الزائد عن العذاب وانما زيد ليعذب الجهنمى بعظمه بل يجوز ان تكون الاجزاء المزيدة هى النار لكن وجوه الرد كلها كلام على السند لان الجواب هو منع استلزام عظم الضرس تغاير البدنين لكونه بالانتفاخ والا لزم التعذيب بلا شركة وقوله ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ مما يخالف المقصود لانه يوهن فساد التناسخ والاليق ان يذكر فى الجواب بان يقال وان سمى مثل هذا تناسخا كان هذا نزاعا فى مجرد الاسم ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ (قوله انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثانى مخلوقا من الاجزاء الاصلية) يعنى ان التناسخ موضوع لانتقال الروح من بدن الى بدن متغايرين فى الاجزاء الاصلية لا ان البدن الثانى عين الاول حتى يرد بالمغايرة استدلالا بالسمع كما وقع لبعض (قوله لم يمكن وزنها) لانه لا وزن لها ولا يمكن وضعها فى كفة الميزان والبعث

فما ليس فائدته على قدر العمل والظاهر ان المراد نفي الفائدة مطلقا والجواب بان كتب الاعمال هي التي توزن لايخلو عن شوب وهوانه ثبت ان كتابا فيه أشهد أن لا إله الا الله وأن محمدا عبده ورسوله مع صغره يغلب في الكفة تسعة وتسعين سجلا كل سجل مثل مد البصر فاذا لم يكن للعمل وزن فكيف يغلب الكتاب الصغير جدا الكتب الطويلة الكبيرة والمنع المشار اليه بقوله وعلى تقدير كون أفعال الله تعالى معللة بالاغراض ليس بشئ لانه لا ينكر أحد ان فعله تعالى لا يخلو عن حكمة وفائدة فعلى تقدير انتفاء الغرض لا بد من الفائدة ويمكن ان تكون الحكمة في الوزن ان يطلع حفظة النار استحقاق كل معذب وملائكة الرحمة استحقاق كل بر ومن أنكر الميزان فسره بعلاقة يقابل الحسنات بالسيآت ليظهر رجحان أحدهما ١١٢ أو تساويهما (قوله والكتاب المثبت) وصف الكتاب تنبيها على ان المراد به معهود

والظاهر في قوله يؤتى الذي يؤتى ليكون وصفا بعد وصف وبتم بيان العهد وقوله اكتفاء بالكتاب يحتمل معنيين كتاب الله تعالى أي لظهور كتاب الله الدال على الحسنات وكتاب العبد أي لان الكتاب يذكر الحسنات لانه ليس الا له وعالم يتعرض وابه وقد ثبت بالسنة شناعة القرآن لاهله ومحاجته لصاحبه وهو بعيد عن مشرب الاعتزال كوزن الاعمال وقد نبه بالاستشهاد بالحديث ان السؤال عن المؤمنين على وجه الستر وان السؤال عن الذنب وقوله قرره بذنوبه معناه حمله على الاقرار بذنوبه وفي القاموس كنف الله محركة حرزه وستره وهو الظل والجانب والناحية (قوله والحوض حق لقوله تعالى انا أعطيناك الكوثر) الكوثر في الآية عند الاكثر الخير المبالغ في الكثرة ومن حمله على الماء قال انه اسم لنهر في الجنة ومن قال انه اسم حوض في الموقف سمي كوثرا لانه يمتلئ من نهر الكوثر وتحقيقه في شروح كتب الحديث فالاستدلال بالآية استدلال بنوع آية وقوله ماؤه أبيض من اللبن شاذ لانه لا يجيء أفعل التفضيل من اللون وكون كيزانه كنجوم السماء باعتبار العدد

ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون أفعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا توجب العبث (والكتاب) المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بأيمانهم وللكفار بشمائلهم وورا ظهورهم (حق) لقوله تعالى ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا وقوله تعالى فأما من أوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وسكت المصنف عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وأنكره المعتزلة زعما منهم انه عبث والجواب ما مر (والسؤال حق) لقوله تعالى لنسألنهم أجمعين ولقوله عليه السلام ان الله يدني المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره فيقول أتعرف ذنب كذا أتعرف ذنب كذا فيقول نعم اي رب حتى اذا قرره بذنوبه ورأى في نفسه انه قد هلك قال تعالى سترتها عليك في الدنيا وأنا أغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته وأما الكفار والمنافقون فينادي بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ألا لعنة الله على الظالمين (والحوض حق) لقوله تعالى انا أعطيناك الكوثر ولقوله عليه السلام حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه أكثر من نجوم السماء من يشرب منها فلا يظمأ أبدا والاحاديث فيه كثيرة (والصراط حق) وهو جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف يعبره أهل الجنة وتزل به أقدام أهل النار وأنكره أكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان أمكن فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر على أن يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما ورد في الحديث (والجنة حق والنار حق) لان الآيات والاحاديث الواردة في شأنهما

البدنين بحسب ذوات الاجزاء والتغاير ههنا في الهيئة والتركيب وقد يتوهم ان حاصله منع التغاير بناء على ان البدن الثاني مخلوق من أجزاء البدن الاول فيكون عين الاول فيعترض بان قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يدل على تغاير الجلدين مع اتحاد أجزائهما بناء على تغاير الهيئة والتركيب وأنت خبير بأن دعوى اتحاد الاجزاء غير مسموعة فتأمل (قوله ان كتب الاعمال هي التي توزن) وقيل بل تجعل الحسنات أجساما نورانية والسيئات أجساما ظلمانية (قوله لقوله تعالى انا أعطيناك الكوثر) يشير الى ان الكوثر هو الحوض والاصح انه غيره فانه نهر في الجنة والحوض في الموقف (قوله وريحه أطيب من المسك) ويجوز أن يكون له طعم لذيذ فيستلذ بريحه وطعمه عند الشرب الثاني ان وقع (قوله من شرب منه فلا يظمأ أبدا) ويجوز ان لا يشرب به الامن قدر له عدم دخول النار أو لا يعذب بالظمأ من شرب به وان دخل النار (قوله أدق من الشعر وأحد من السيف) هكذا

أو اللمعان ويؤيد الاول ما في رواية فيه أباريق من الذهب والفضة كعدد نجوم السماء ومن شرب منه فلا يظمأ أبدا فلا يشرب ماء الجنة الا المتنعم وأما المبتلى بالجحيم من المؤمنين فاما أن يحفظ الحوض منه واما أن لا يظمأ في جهنم (قوله والصراط حق) في بعض الحواشي المشهور ان الميزان قبل الصراط وما روي ان الصحابة قالوا يا رسول الله أين نطلبك فقال عليه الصلاة والسلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجهه ان الطلب في المكان يجوز أن يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض المشهور وانكارا أكثر المعتزلة للوقوع والجواز وجوزه الهذيل وبشر بن المعتمر من غير حكم بالوقوع واختلف قول الجبائي في نفيه واثباته

أشهر من أن تخفى وأكثر من أن تحصى وتمسك المنكرون بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك ادخال عالم في عالم أو عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتئام وهو باطل * قلنا هذا مبني على أصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه (وهما) أي الجنة والنار (مخلوقتان) الآن (موجودتان) تكرير وتوكيد وزعم أكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم الجزاء ولنا قصة آدم عليه السلام وحواء واسكانهما الجنة والآيات الظاهرة في اعدادهما مثل أعدت للمتقين وأعدت للكافرين اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا * قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم تبقى سالمة عن المعارض قالوا لو كانتا موجودتين الآن لما جاز هلاك أكل الجنة لقوله تعالى أكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه * قلنا لا خفاء في انه لا يمكن دوام أكل الجنة بعينه وانما المراد بالدوام أنه اذا فني منه شيء جيء ببدله وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل شيء ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم (باقيتان لا تفنيان ولا يفنى أهلهما) أي دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر

هكذا ورد في الحديث الصحيح والمشهور ان الميزان قبل الصراط وما ورد من ان الصحابة قالوا يا رسول الله أين نطلبك يوم المحشر فقال عليه السلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجهه ان الطلب في المظان المرتبة يجوز ان يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا تعارض المشهور (قوله واسكانهما الجنة) والقول بان تلك الجنة كانت بستانا من بساتين الدنيا مخالف لاجماع المسلمين وقد يتوهم انه مردود بقوله تعالى فلما اهبطوا منها اذ الهبوط انتقال من المكان العالي الى المكان السافل ويرد عليه انه يحتمل ان يكون ذلك البستان على موضع مرتفع كقلة الجبل (قوله نجعلها للذين) أي نخلقها لاجلهم * فان قلت يحتمل ان يجعل للذين مفعولا ثانيا للجعل فيصير الحاصل نجعلها كائنة لهم لا نفسها * قلت يمكن ان يقال المتبادر من جعل الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة وأما الحمل على التمكن بالفعل فعدول عن الظاهر (قوله أكلها دائم) الاكل بضمتين كل ما يؤكل ويرد على هذا الاستدلال انه مشترك الالزام اذ المراد بالشيء هو الموجود المطلق لا الموجود وقت النزول فقط ومثله قوله تعالى خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم (قوله وانما المراد بالدوام الخ) يعني ان المراد هو الدوام التجددي العرفي فان نوع الثمار يعد دائما بحسب العرف وان انقطع في بعض الاوقات ولك ان تقول هلاك كل شخص بعد وجود مثله فلا ينقطع النوع أصلا (قوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به) أي

وعلى تقدير تسليم كونه تعذيبا للمؤمنين يجوز ان يكون لتطهيرهم عن الذنوب وتأويل الصراط عند من أنكره انه الاعمال الرديئة التي يسئل عنها ويؤخذ بها كأنه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها (قوله وتمسك المنكرون) مقتضى الدليل ان يكون تمسكا لمنكري الجنة والنار مطلقا لكن الدليل لبعض المعتزلة والفرق الاسلامية لا ينكر وجودهما مطلقا فيرد عليه انه يدل على امتناعهما مطلقا وأنتم لا تقولون به والمشهور في نفي كونهما في عالم العناصر انه لو كان في عالم العناصر لزم التناسخ وهو مفارقة النفوس عن الابدان في عالم العناصر وتعلقها بها فيها وأنتم لا تقولون به وقد قام الدليل على بطلانه وكأنه لما رأى الشارح ١١٣ ضعفه يدله بما ذكره الا أن صاحب الدليل كان ملتزما للدليل العقلي فلم يبق ما التزمه بحاله ووجه انه لو كان في عالم الافلاك لزم الخرق والالتئام ان ما لا يجوز فيه الخرق والالتئام لا يخالطها شيء من الكائنات الفاسدة والجنة والنار على وجه ثبوتهما من قبيل ما يتكون ويفسد وأما وجه انه لو كان خارج عالم العناصر والافلاك فليس لزوم الخرق والالتئام بل المذكور فيه ان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان كريا أيضا فيعرض بينهما خلاء وانه محال (قوله ولنا قصة آدم وحواء) واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل ومن زعم ان الجنة لم تخلق بعد قال انه بستان كان بارض فلسطون بالواو والياء وقد يسمى فلسطين بكسر فائهما وقد تفتح كورة بالشام أو قرية بالعراق أو كان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لآدم عليه الصلاة والسلام وحمل الاهباط على الانتقال منه الى أرض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصرا وقوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا يحتمل الجعل المتعدي الى مفعولين فيكون المعنى نجعلها مسكن الذين لا يريدون الخ فيكون وعدا بجعلها جزاء لعدم

ارادة العلو والفساد وما في بعض الحواشي ان هذا الجعل لازم وجود الجنة ليس بشيء لان هذا الجعل انما يتحقق في الآخرة ولو سلم فصار لازما بوعد الحق (قوله لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك أكل الجنة) فيه انهما لو وجدتا بعد أيضا لما جاز هلاك أكل الجنة وهو يخالف كل شيء هالك الا وجهه وقوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به قيل يريد به الانتفاع المقصود به والا فما لا يفنى يدل على وجود الصانع وهي من أعظم المنافع (قوله أي دائمتان) يعني ليس البقاء بمعنى الوجود في الزمان الثاني بل الدوام على ما هو العرف فحينئذ قوله لا يفنيان تأكيد للبقاء ولو جعل البقاء بالمعنى المصطلح عليه لكان لا يفنيان افادة لا اعادة * فان قلت لا يقتضي قوله تعالى كل

لقوله تعالى فى حق الفريقين خالدين فيها أبدا وأما ماقيل من انهما تهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فلا ينافى البقاء بهذا المعنى على انك قدعرفت انه لا دلالة فى الآية على الفناء وذهبت الجهمية الى انهما يفنيان ويفنى أهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة (والكبيرة) قد اختلفت الروايات فيها فروى عن ابن عمر رضى الله عنهما انها تسعة الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم وزاد أبو هريرة أكل الربا وزاد على رضى الله عنه السرقة وشرب الخمر وقيل كل ما كان مفسدته مثل مفسدة شئ مما ذكر أو أكثر منه وقيل كلما توعد عليه الشرع بخصوصه وقيل كل معصية أصر عليها العبد فهى كبيرة وكلما استغفر عنها فهى صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق انهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما فكل معصية اذا أضيفت الى ما فوقها فهى صغيرة وان أضيفت الى مادونها فهى كبيرة والكبيرة المطلقة هى الكفر اذ لا ذنب أكبر منه وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التى هى غير الكفر (لا تخرج العبد المؤمن من الايمان) لبقاء التصديق الذى هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان (ولا تدخله) أى العبد المؤمن (فى الكفر) خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة أيضا كافر وانه لا واسطة بين الكفر والايمان لنا وجوه الاول ماسيجئ من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبى فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة أو حمية أو انفة أو كسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع فى أن من المعاصى ما جعله الشارع امارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود للصنم والقاء المصحف فى القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما يثبت بالادلة انه كفر وبهذا ينحل ماقيل ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغى أن لا يصير المقر المصدق كافرا بشئ من أفعال الكفر وألفاظه مالم يتحقق منه التكذيب أو الشك الثانى الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصى كقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية وهى كثيرة الثالث اجماع الامة من عصر النبى عليه السلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من أهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار

المقصود منه فلا يرد ان مالا يغنى يدل على وجود الصانع وهى من أعظم المنافع (قوله الشرك بالله) ان أريد به مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه لانه كفر بالاتفاق والا فسائر أنواع الكفر تبقى خارجة (قوله انهما اسمان اضافيان) هذا يخالف ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم والتوجيه ماسيجئ من ان المراد بالكبائر جزئيات الكفر (قوله بطريق الاستحلال) أى على وجه يفهم منه عده حلالا فان الكبيرة على هذا الوجه علامة عدم التصديق

لو هالك الا وجهه فناء أهلهما الا انهم أدركوا الفناء قبل دخولهما قلت يقتضى فناء الرضوان والحور والغلمان وغيرها من أهلهما فلذا لحتاج الى تأويل عدم فناء أهلهما بعدم استمرار الفناء (قوله لقوله تعالى فى حق الفريقين خالدين فيها أبدا) أى لقوله مرتين هذا الكلام تارة فى حق أهل النار وضمير فيها للنار وتارة فى حق أهل الجنة وضمير فيها للجنة (قوله وذهب الجهمية الى أنهما يفنيان ويفنى أهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع) انما يخالفها لو لم يكن المراد فناء لحظة تحقيقا لحكم كل شئ هالك الا وجهه (قوله الشرك بالله) المراد مطلق الكفر والا لورد أنواع الكفر غيره فيرد استدراك ذكر السحر لانه داخل فى الشرك فلا يتم عدد التسعة والمراد بالفرار عن الزحف الفرار عن جيش الكفار الزائد على ضعف جيش المسلمين والالحاد فى الحرم ترك الاستقامة فيما أمر به وأورد على قول صاحب الكفاية انهما اسمان اضافيان انه يخالف قوله تعالى ان تجتنبوا اكبائر والمراد بالكبيرة غير الكفر بقرينة ماحكم به عليها (قوله بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان) هذا لا يصلح الا أن يكون مبنى لكونه ليس بمؤمن ولا يصلح أن يبنى عليه كونه ليس بكافر وسيأتى مبنى انه ليس بمؤمن ولا كافر مستوفى والمخالف فى عدم الادخال فى الكفر لا يخص الخوارج بل من المخالفين الحسن فانه زعم انه يدخله فى النفاق ولا يخفى انه كفر مضمر (قوله نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا) أى بحسب الظاهر ويحكم الشرع بكفره لان مدار الاحكام على الظاهر وأما بينه وبين الله فهو مؤمن لو لم يكن فيما يتعلق بالقلب من التصديق خلل (قوله الثانى الآيات والاحاديث الناطقة) أى الدالة دلالة صريحة وفى كون القلبى ماذكره من الآيات صريحة بحث لان الخطاب للمؤمنين المبرئين من العصيان وفرض القصاص وايجاب التوبة مبنى على فرض القتل والعصيان واثبات الاقتتال على سبيل الفرض ولا يلزم بقاء الايمان بعد وقوع المفروض (قوله وهى كثيرة) بظاهره للآيات ولك أن تجعلها

للاحاديث حتى لاتبقى الاحاديث خالية عن البيان (قوله بعد الاتفاق على أن ذلك لايجوز لغير المؤمن) المتفق عليه عند المعتزلة ان ذلك لايجوز للكافر (قوله فأخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه) لاخفاء فى ان القول بانه ليس بمؤمن مختلف فيه وكذا سلب الكفر وكذا سلب النفاق فلا محصل لدعوى ترك المختلف فيه نعم اختلاف الامة يصير سببا للتوقف لكن ليس مذهبهم التوقف (قوله هذا احداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف) وليس قول الحسن قولا بالمنزلة بين المنزلتين بل بالكفر لان النفاق كفر مضمر على انه أيضا مخالف للاجماع المتقدم لانا فى للاجماع لان المسلمين أجمعوا بالمعاملة معهم معاملة المسلمين الا ان يقال الكفر المضمر لايمنع تلك المعاملة (قوله والجواب أن المراد بالآية هو الكافر فان الكفر من أعظم الفسوق) فينصرف الفاسق المطلق اليه لانه الفرد الكامل سيما فى مقابلة المؤمن ويمكن الجواب أيضا بان المراد بالمؤمن الكامل فى الايمان واذا

كان الحديث واردا على سبيل التغليط لم يكن على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمان الزانى الى حيث كأنه التحق بالعدم فلا يلزم كذب الشارع ومنهم من قال المراد لا ايمان كاملا لكن ترك التقييد تغليظا مبالغة ويمكن أن يجعل الحديث نهيا فى صورة الخبر فيكون فى قوة لا يزنى الزانى وهو مؤمن قيد النهى بالحال المنافية للزنا مبالغة فى التنفير عنه كما يقال لا تضرب زيدا وهو أخوك (قوله لما بالغ فى السؤال) فى حسان المصابيح من باب التوبة والاستغفار عن أبى الدرداء أنه سمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقص على المنبر وهو يقول ولمن خاف مقام ربه جنتان قلت وان زنى وان سرق يارسول الله فقال الثانية ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثانية وان زنى وان سرق يارسول الله فقال الثالثة ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثالثة وان زنى وان سرق يارسول الله قال وان زنى وان سرق رغم أنف أبى الدرداء وما رواه الشارح ذكره فى صحاح كتاب الايمان والرغم الذل يقال رغم أنف ذل عن كره وأرغمه الذل والاصل فى ذلك أن غاية الذل أن يضع الذليل الجبهة على الارض تواضعا فيصل الرغام أى التراب أنفه (قوله واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة) وجه ظهور الآية الاولى ان كلمة من عامة تعم الفاسق والجواب أن كلمة من لاتعم مالا يتناول صلته فلا يتناول الا فاسقا لم يصدق بما أنزل الله وعدم التصديق بما أنزل الله كفر ونحن لانخالف فى كفر مثل هذا الفاسق ولا يخفى أن هذا الجواب ينفى ظهور دلالة الآية ومغن عن جعلها متروكة الظاهر امابان المراد بما أنزل الله التوراة بقرينة سابق الآية أو أن المراد من لم يحكم بشئ مما أنزل الله بناء على أن ما للعموم فتحمل الآية على عموم النفى وان كان الظاهر نفى العموم لدخول النفى على العام ووجه ظهور دلالة الآية الثانية أن ظاهر الآية حصر الفاسق على من كفر بعد الايمان ولا شبهة فى أن عصاة المؤمنين فساق فلو لم يكفروا بفسقهم لم تنحصر الفساق فى الكفرة ويرد عليه أن الآية انما تدل على كفر الفاسق لو تم الحصر بعد القول به وبعد لا يتم الحصر لان من كفر بعد الايمان أيضا فاسق فلابد من ترك الظاهر

لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لايجوز لغير المؤمن واحتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا فى انه مؤمن وهو مذهب أهل السنة والجماعة أو كافر وهو قول الخوارج أو منافق وهو قول الحسن البصرى فأخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا والثانى انه ليس بمؤمن لقوله تعالى أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عليه السلام لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن وقوله عليه الصلاة والسلام لا ايمان لمن لا أمانة له ولا كافر لما تواتر من ان الامة كانوا لايقتلونه ولا يجرون عليه أحكام المرتدين ويدفنونه فى مقابر المسلمين والجواب ان المراد بالفاسق فى الآية هو الكافر فان الكفر من أعظم الفسوق والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة فى الزجر عن المعاصى بدليل الآيات والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال عليه السلام لابى ذر لما بالغ فى السؤال وان زنى وان سرق على رغم أنف أبى ذر واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة فى ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون

القلبى (قوله لما أجمع عليه السلف) * لايقال لا اجماع مع مخالفة الحسن * لانا نقول النفاق كفر مضمر وقيل المراد الاجماع المتقدم عليه وهو غلط والا لما خالفه الحسن (قوله والحديث وارد على سبيل التغليظ) * لايقال فحينئذ يلزم الكذب فى اخبار الشارع * لانا نقول المراد بالايمان هو الايمان الكامل لكن ترك اظهار القيد تغليظا ومبالغة وفيه دلالة على انه لاينبغى ان يصدر مثله عن المؤمن (قوله على رغم أنف أبى ذر) رغم الانف وصوله الى الرغام بالفتح وهو التراب وفيه مذلة صاحبه يقال فعلته على رغم أنفه أى على خلاف مراده لاجل اذلاله والجار فى الحديث متعلق بمحذوف أى قلت هذا على رغم أنفه (قوله ومن لم يحكم بما أنزل الله) وجه الاستدلال ان كلمة من عامة تتناول الفاسق والجواب ان الحكم بالشئ هو التصديق به ولا نزاع فى كفر من لم يصدق بما أنزل الله تعالى وأيضا كلمة ما ههنا للجنس فيعم بالنفى ولا نزاع فى كفر من لم يحكم بشئ مما أنزل الله (قوله ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) وجه الاستدلال ان ضمير الفصل حصر الفاسق فى

وبدعل الفصل وتعريف المسند لغير الحصر و يدفع عنه بان الفسق لايستعمل فى غير من آمن و يرد عليه أن هــذا عرف طار وأما فى أصل
اللغة الذى نزل عليه القرآن فهو شامل للكافر مطلقا اذ كثر اطلاق الفاسق فيه على الكافر الاصلى ووجه ظهور الحديث فى كفر الفاسق
بين لكن فى كفر كل فاسق حتى مرتكب الصغيرة فى غاية الخفاء بل لا يكاد يتم وكيف لا و بعض الذنوب مما جعــله الشارع شعار الكفر
فلم لا يجوز ان تكون الصلاة منه و الجواب المشار اليه فى كلام الشارح بترك ظاهره أما ماقيــل ان المراد الترك على وجه الاستحلال أو
المراد بالكفر كفران النعمة واما أن المراد بالكفر المشاركة مع الكفرة فى عــدم كون الدم معصوما ووجــه ظهور دلالة الآية الاولى على
اختصاص العذاب بالكافر ان تعريف العذاب للاستغراق أى كل عذاب على من كذب وتولى فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب
فى الكافر اذ كون العاصى معذبا من ضروريات الدين وتوجيــه ترك ظاهره كما أشار اليــه الشارح ماقيــل ان المراد بالعــذاب عذاب
مخصوص ولا يخفى ان الآيات الدالة على اختصاص العــذاب بالكافر لا تدل على كفر كل مذنب حتى صاحب الصغيرة لجواز ان لا يعــذب
صاحب الصغيرة و يعفو للاجتناب عن الكبائر ووجه ظهور الآية الثانية ان تعريف الخزى ظاهر فى الاسـتغراق فلو لم يكن العاصى
كافرا لم يكن كل خزى على الكافرين لان ١١٦ للعاصى المعذب أيضا خزيا لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد أخزيته وترك ظاهرها

وكقوله عليه الســلام من ترك الصــلاة متعمدا فقد كفر وفى ان العــذاب مختص بالكافر كقوله
تعالى أن العــذاب على من كذب وتولى وقوله تعالى لا يصــلاها الا الاشــقى الذى كذب وتولى
وقوله تعالى ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين الى غير ذلك والجواب انها متروكة الظاهر
للنصوص الناطقــة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع المنعــقد على ذلك على ما مر
والخوارج خوارج عما انعقد عليــه الاجماع فلا اعتــداد بهم (والله لا يغــفر أن يشرك به) باجماع
المسلمين لكنهم اختلفوا فى انه هل يجوز عقلا أم لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه
بدليل السمع و بعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسىء والمحســن والكفر
نهاية فى الجناية لا يحتمــل الاباحة ورفع الحرمة أصلا فلا يحتمــل العفو ورفع الغرامة وأيضا الكافر
يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وأيضا هو اعتقاد الأبد فيوجب
جزاء الأبد وهذا بخلاف سائر الذنوب (و يغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر) مع التوبة
أو بدونها خــلافا للمعتزلة وفى تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته والآيات والاحاديث فى

الكافر والجواب ان هذا الحصر ادعائى للمبالغــة والا فالفاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقبله
اجماعا (قوله من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر) الجواب انه محمول على الترك مستحلا أو على كفران
النعمة (قوله ان العذاب على من كذب وتولى) وجه الاستدلال ان تعريف المسند اليه يحصره على
المسند أعنى الكون على المكذب والجواب انه ادعائى لان شارب الخمر معذب وليس بمكذب وقس
عليه نظائره (قوله والله لا يغفر ان يشرك به) أى ان يكفر به وانما عبر عن الكفر بالشرك لان كفار
العرب كانوا مشركين (قوله و بعضهم الى انه يمتنع عقلا) أى ذهب بعض المسلمين الى امتناع المغفرة

بتخصــيص الخزى وفيــه أيضا ما
تقدم من أنه لا يدل على كفر أرباب
الصغائر وقوله للنصوص على أن
مرتكب الكبيرة ليس بكافر يريد
به ان عدم كفر صاحب الصغيرة
مدلولها بطــريق الاولى وكذا
الكلام فى قوله والاجماع المنعقد
على ذلك (قوله والله تعالى لا يغفر
الشرك باجماع المسلمين) يعنى بلا
توبة و يريد اجماع المسلمــين قبل
ظهور المخالفين لمخالفة العنــبرى
والجاحظ فى ذلك حيث قالا دوام
العــذاب انما هو فى حق الكافر
المعاند والمقصر وأما المبالغ فى
الاجتهاد اذا لم يهتد للاسلام ولم تلح
له دلائل الحق فمعــذور ومخالفــة
الاجماع غير منافية له والذاهبون
الى جواز مغفرة الشرك هم أهل السنة لانه تصرف منه تعالى فى ملكه وله أن عقلا
يفعل مايشاء ولا يسئل عما يفعل والذاهبون الى الامتناع هم المعتزلة بنــاء على قاعدتهم فى الحسن والقبح والادلة الثلاثة المذكورة مبتنية
عليها وقد عرفت مافيها من الفساد ويتجــه على قوله قضيــة الحكمة التفرقة بين المسىء والمحسن ماقيل من انه يكفى التفرقة باثابة المحسن
دون المسىء ولا يحتمل على تعذيب المسىء ولو قيل قضية الحكمة التفرقة بين المسىء وغير المسىء لم يتجه وقيل على قوله والكفر نهاية فى الجناية
ولا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة فلا يحتمل العفو أصلا ان نهاية الكرم تقتضى العفو عن نهــاية الجناية و يدفعه ان قضية الحكمة اذا كانت
التفرقة فلا يجوز العفو عن نهاية الجناية و يرد على قوله وأيضا الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا انه يعتقده حقا فى الدنيــا و بعد رفع
الحجاب يعتقد ماهو الحق فيطلب العــفو فيجوز أن يغفر و يرد على قوله وأيضا هو اعتقاد الابد ان الاعتقاد فى الدنيا ولا يتأبد اذ يرتفع ذلك
الاعتقاد بعــد رفع الحجاب ويمكن أن يقــال المراد انه اعتقاد ثبوت البــاطل أبدا فلا اعتقاده فى كل زمان جزاء فيتأبد جزاؤه واعتقاد الباطل
فى الازل أيضا يقتضى تأبد الجزاء لعدم تناهى زمان اعتقاد الباطل فاذا قوبل زمان الجزاء بزمان الاعتقاد تأبد لا محالة واعلم أن مقتضى
تكفير الخوارج صاحب الصغيرة أن لا تغفر الصغائر أيضا كالشرك فضــلا عن الكبائر (قوله و يغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصــغائر
والكبائر مع التوبة أو بدونهــا) فان بيان حكم الشرك مع التوبة الا أن يقــال المراد بقوله لا تغفر الشرك عــدم المغفرة بلا توبة فالتقييد
بعدم التوبة يفيد المغفرة مع التوبة ولك أن تجعــل الشرك مع التوبة داخلا فيمادون ذلك ثم تقييــد المغفرة بالمشيئة يفيد عــدم تعيين

المغفرة وليس الذنب مع التوبة كذلك فانه تتعين مغفرته فالاولى أن يجعل البيان بيان الذنب بلا توبة فالشرك لا يغفر ومغفرة مادونه تتعلق بالمشيئة وملاحظة الآية فى تقرير الحكم معناها ان تقرير الحكم على وجه يفيد ملاحظة الآية ويذكرها ولا يخفى ان التذكير فى الحكمين فالاولى وفى تقرير الحكمين (قوله والمعتزلة يخصصونها) أى يخصصون الآيات والاحاديث اذ لا مخلص لهم سواء ويرد عليهم ان تخصيص المغفرة فى الآية بما دون الكفر من الكبائر مع التوبة والصغائر مطلقا مما لا يساعده النظم لان الكفر أيضا مغفور بالتوبة ولدفع هذا جعل ضمير يخصصونها للمغفرة أى يخصصون المغفرة ولا طائل تحته لانه لا بد لهم من تخصيص الآيات والاحاديث أيضا وقوله وتمسكوا بوجهين يريد به التمسك فى مذهبهم أو فى تخصيص الآيات والاحاديث (قوله وزعم بعضهم ان الخلف فى الوعيد كرم) ذلك البعض هم الاشاعرة ومستند المحققين يمكن دفعه بأن الوعيد تخويف للعبادة وتحريض على العبادة وليس اخبارا حتى يكون الخلف فيه تبديلا للقول وقد يقال فى الوعيد تضمر المشيئة لانه اللائق بالكرم بخلاف الوعد فان الكرم يقتضى فيه القول البت ويمكن أن يراد بقولهم المذنب اذا علم أنه لا يعاقب انه اذا علم احتمال انه لا يعاقب كان ذلك مع كمال شهوته فى الذنب تقريرا له على الذنب لانه يتكل على الاحتمال ويختار مشتهاه العاجل ولا يخاف من المآل فالاحوط أن يجعل الوعيد قولا بتا وكما ان التقرير على الذنب يخالف حكمة الارسال يخالف فائدة الوعيد (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا) قيل المراد انه يجوز العقاب على الصغيرة مع عدم القطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكر الشارح من الادلة فلاثبات الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره فتأمل وكأنه يريد انه ترك الشارح ما يهمه من اثبات ما ينكره الخصم وأتى بما لا يعنيه من اثبات ما يعترف به وفيه ان دعوى الشارح جواز العقاب مع الاجتناب عن الكبائر والآية تدل عليه لدخول الصغائر مع الاجتناب تحت حكم المغفرة المعلقة بالمشيئة وتحت الاحصاء للمجازاة وكل منهما يدل على عدم تعين عدم العقاب وأيضا الادلة تدل على الوقوع جزما اذ لو تعين عدمه لم يعلق بالمشيئة وعدم القطع بالوقوع وعدمه فى خصوص أصحاب الصغائر والمعتزلة جزموا بعدم الوقوع مع الاجتناب من الكبائر وفى

هذا المعنى كثيرة والمعتزلة يخصصونها بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول الآيات والاحاديث الواردة فى وعيد العصاة والجواب انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص فى العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم ان الخلف فى الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى الثانى ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافى حكمة ارسال الرسل والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة فى الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى به زاجرا (ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء ولقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها والاحصاء انما يكون بالسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع لقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر

عقلا بناء على هذه الادلة وهم المعتزلة فلا يرد ما قيل من ان هذا قول بايجاب الحكمة تعذيبه وهو قول المعتزله وقد أبطله أولا وقوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلى فينافى قولهم يجوز للشرع أن يحسن القبيح ويقبح الحسن على انه يجوز ان يكون عدم احتمال الاباحة لمنافاتها الحكمة نعم يرد أن يمنع كون التفرقة قضية الحكمة لجواز أن يكون عدم التفرقة متضمنا لحكمة خفية ولو سلم فيجوز أن تكون التفرقة بوجه آخر غير تعذيب المسىء مثل اثابة المحسن دونه ثم ان نهاية الكرم يقتضى العفو عن نهاية الجناية وقوله فيوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل (قوله والمعتزلة يخصصونها) قد يظن ان الضمير للآيات والاحاديث فيعترض بانه لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة فى قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية اذ المغفرة بالتوبة تعم المشرك بل كل عاص مع ان التعليق بالمشيئة يفيد البعضية وأيضا هى واجبة عندهم فلا يظهر للتعليق فائدة وكذا لا يصح التخصيص بالصغائر لان مغفرة الصغائر عامة والصحيح ان الضمير للمغفرة ولهم أن يقولوا كلمة ما فى هذه الآية مخصوصة بالصغائر جمعا بين الادلة ولا نسلم عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء (قوله انما تدل على الوقوع) انما استطرد ذكره ههنا لرد التمسك بهذه الآية فى الجواب أيضا والجواب ههنا قوله وقد كثرت النصوص الخ (قوله وزعم بعضهم ان الخلف الخ) هذا هو مذهب الاشاعرة ومن يحذو حذوهم وفيه جواب آخر (قوله وهو تبديل للقول) بل كذب منتف بالاجماع وأقول لعل مرادهم ان الكريم اذا أخبر بالوعيد فاللائق بشأنه ان يبنى اخباره على المشيئة وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة) أى من غير قطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل

قوله الاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة انه لو كان كذلك لكان العقاب مقطوعا به الا أن يتكلف بأن المراد انما يكون السؤال والمجازاة ان شاء المجازاة وانا لا نسلم ان الاحصاء للسؤال والمجازاة فليكن لمجرد السؤال وقيل فليكن ليعلم المغفور له حق نعمة المغفرة في ذمته فلا يفوته شكرها ووقوع الآية ينفيه وانظر ولا تغفل (قوله وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هى الكفر) يعنى المعلق عليه التكفير السيئات الاجتناب عن الكفر فيدخل فى التكفير الكبائر أيضا ولا خلاف فى أنها لا تكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر فالمغفرة والتكفير لا بد له من تعليق آخر وهو المشيئة عندنا مطلقا والتوبة فى الكبائر عند المعتزلة فالآية ليست على ظاهرها بالاتفاق فلا تكون تامة فى الدلالة على مطلوبهم ولا يخفى ان حمل كبائر ما تنهون عنه على الكفر على كل من التوجيهين المذكورين فى غاية البعد والبلاغة تقتضى أن يقال ان تجتنبوا الكفر لو جازته وموافقته لعرف البيان فالحق ان مدلول الآية تكفير الصغائر بمجرد الاجتناب عن الكبائر وتعليق المغفرة بالمشيئة فى آية أخرى مخصوص بما عدا ما اجتنب معه عن الكبائر (قوله الا انه أعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو) لو كان المراد التنبيه على ان لفظ العفو يطلق على ترك المؤاخذة على الذنب لقال والعفو ١١٨ عن الذنب بل قال ويغفر ما دون ذلك ويغفر لمن يشاء من الصغائر والكبائر فالاولى ان المناط قوله اذا لم يكن عن استحلال فهو افادة لاعادة ويرد أنه لا وجه للتخصيص بالكبيرة اذ الصغيرة أيضا كذلك وان الاخصر الاوضح الجامع للتكثير أن يقول ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر ويغفر اذا لم يكن عن استحلال ويعد فيه انه يعفو عن الذنب عن استحلال اذا تاب عن الاستحلال وان لم يتب عن الذنب وقوله وليتعلق به قوله يراد به التعلق المعنوى اذا كان للشرط واللفظى أيضا اذا كان ظرفا صرفا وقوله وبهذا تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة أو يحمل التخليد على امتداد الزمان أو على التغليظ وسلب الايمان يؤول بالتغليظ أيضا فالاولى ويؤول بهذا النصوص الدالة الخ فاعرفه (قوله والشفاعة) أى المقبولة على ان اللام للعهد والا فالشفاعة المطلقة ثابتة بالكتاب حيث قال يدل تعالى ولا يقبل منها شفاعة ولولا الكلام فى الشفاعة المقبولة لم يتأت للمعتزلة التمسك بها فى نفى ثبوت الشفاعة وهل يشفع النبى صلى الله عليه وسلم لتارك السنة وقد ثبت من ترك سنتى لم ينل شفاعتى وقد حكم علماء الاصول بمقتضاه من ان جزاء ترك السنة حرمان الشفاعة وجرى عليه الشارح فى التلويح الظاهر انه يثبت لهم الشفاعة اذ الحديث وعيد ويجوز الخلف فى الوعيد من الكريم فلا يعارض قوله عليه الصلاة والسلام شفاعتى لاهل الكبائر من أمتى لانه وعد لا يجوز الخلف فيه وقد يؤول لم ينل شفاعتى بأنه لم ينل مرتبة شفاعتى ولم يكن من الاخيار الشافعين وبأنه لم ينل شفاعتى لرفع الدرجة فلا يتجه ان حرمان تارك السنة عن شفاعة الرسول يقتضى حرمان المذنبين عنها بطريق الاولى على ان الحرمان عن شفاعة الرسول لا يوجب الحرمان عن شفاعة غيره من الاخيار ولك أن تقول حرمان الشفاعة جزاء الرسول وعذاب أهل الكبائر مثلا جزاء الله تعالى فيجوز أن يعفو الله بشفاعته عن المذنب ولا يعفو عن تارك سنته (قوله بالمستفيض من الاخبار) وبالكتاب كما أشار اليه الشارح وكأنه تعريض منه بأنه لا وجه لتخصيص التمسك بالخبر ويمكن دفعه بأن دلالة الكتاب غير واضحة أما الآية الاولى فلتوقف دلالتها على اثبات ايمان صاحب الكبيرة ولان الامر بالاستغفار فى الدنيا لا يستلزم الشفاعة فى الآخرة لجواز

ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هى الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى أنواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة فى الحكم أو الى افراده القائمة بافراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم (والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما سبق الا انه أعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله (اذا لم تكن عن استحلال والاستحلال كفر) لما فيه من التكذيب المنافى للتصديق وبهذا تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة فى النار أو على سلب اسم الايمان عنهم (والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار فى حق أهل الكبائر) بالمستفيض من الاخبار خلافا للمعتزلة وهذا مبنى على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة أولى وعندهم لما لم يجز لم تجز لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان أسلوب هذا الكلام

وما ذكره الشارح من الادلة فلاثبات الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره فتأمل (قوله وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هى الكفر) حاصله ان التكفير مقيد بالمشيئة فلا قطع بالوقوع اذ المراد بالكبائر أنواع الكفر أو أشخاصها ومغفرة ما عدا الكفر غير متعينة بالاجماع ولو لم تحمل الكبيرة على الكفر لبقى التقييد بلا دليل والتعليق بالاجتناب بلا فائدة لانه يجوز مغفرة الصغائر بدونه (قوله والشفاعة) أى المقبولة ثابتة * لا يقال مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما نص عليه فى التلويح فيحرم أهل الكبائر بطريق الاولى * لانا نقول لا نسلم الملازمة لان جزاء الادنى لا يلزم ان يكون جزاء الاعلى الذى له جزاء آخر عظيم ولو سلم فلعل المراد حرمان الشفيعية أو حرمان الشفاعة لرفعة الدرجة أو لعدم الدخول فى النار أو فى بعض مواقف المحشر على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع (قوله وللمؤمنين والمؤمنات) أى لذنوبهم وهى تعم الكبائر (قوله

أن يكون نتيجة الاستغفار في الدنيا أن يوفقهم الله تعالى للتوبة و يصير واغفر و رين وأما الثانية فلاشتباه انه استدلال بمفهوم المخالفة ودقة وجه التفصي عنه ولانها يحتمل أن تكون رد الاعتقاد الكفار ان آلهتهم شفعاؤهم (قوله والجواب بعد تسليم دلالتها الخ) أى الجواب بعد تسليم دلالتها في نفسها يجب تخصيصها بالكفار نظرا الى الادلة المنافية لعمومها فلا يتجه ان تسليم الدلالة على عموم الاشخاص ينافي دعوى التخصيص بالكفار ومنع عموم الاشخاص بسند أن الخطاب مع اليهود فيجوز أن يراد بالنفس النكرة نفس منهم فيكون ضمير منها النفس منهم وبهذا اندفع ان ضمير منها راجع الى النفس الثانية العامة بالوقوع في سياق النفي فلا يخصص وان كان للنزول سبب خاص وقد يدفع أيضا بأنه منقوض بقولنا لا رجل في الدار وهو على السطح لان الضمير عائد الى الرجل وغير عام وهو ضعيف لان التركيب مصنوع العربي ورجل على السطح ولو سلم فنظير ما نحن فيه لا رجل في الدار ولا هو في السوق على

انه يمكن أن يقال ضمير النكرة في سياق النفي كالنكرة فيها ومنع عموم الاوقات والاحوال بسند جواز أن يكون يوما لا تنفع فيه شفاعة بعض أوقات يوم القيامة وأن يكون ذلك في بعض المواقف في يوم القيامة (قوله فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم) يرد عليه ان مرتكب الصغيرة الغير المجتنب عن الكبيرة يستحق العذاب على الصغيرة والالم يكن للتقييد بالمجتنب عن الصغيرة وجه فيصح العفو عن صغائر مرتكب الكبيرة نعم لو سلم ما في شرح المواقف انه لا استحقاق عندهم على الصغائر أصلا لتم قوله لا معنى للعفو اذ العفو ترك عقوبة المستحق على ما ثبت في اللغة (قوله لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) يشكل الاستدلال بهذه الآية بأن المرتد لا يجزى بايمانه والاعمال الصالحة له والكافر اذا أسلم لا يعذب بذنوب أيام الكفر فعلم ان رؤية الخير بشرط عدم الاحباط ورؤية الشر بشرط عدم هدم الخير والمعتزلة تجعل الايمان محبطا بالكبيرة فلا يتم الاستدلال معهم ما لم يثبت عدم الاحباط ونوقش في قوله فيتعين الخروج بأنه يحتمل أن يرى جزاءه في جهنم بتخفيف العذاب ويدفعه ان الاستدلال مبني على تقرر ان جزاء الايمان الجنة وهكذا الحال في الاستدلال بباقي النصوص باعتبار حديث الاحباط والاستدلال بالآية الثالثة مبني على اختصاص الاعمال الصالحة بما سوى المنهيات والترك والا فمن قام بجميع ما عليه فبرئ عن الكبيرة ثم انه لا يثبت المذهب اذ لا يدل على ان لا خلود لصاحب كبيرة حتى من ليس له عمل صالح نعم يدل على بطلان كون صاحب الكبيرة مخلدا فلا يصلح لاثبات المدعى كما يقتضيه السوق بل لابطال مذهب الخصم الا أن يقال كون بعض أصحاب الكبائر مخلدا والبعض غير مخلد ينفيه الاجماع على نفي القول الثالث والحكم بنفي الخلود يفيد دخول أهل الكبائر من المؤمنين ففيه رد على نفي العذاب عن المؤمن مطلقا بهذه الآيات كمقاتل بن سليمان من المفسرين وكالمرجئة ولا يخفى ضعف دلالتها والحكم بأن جعل ما جعل لاعظم الجنايات لجناية دونها اخلاف العدل وان كان للالزام لا للتحقيق

يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة وقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيأ ولا يقبل منها شفاعة وقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد اما الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو وأما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية (وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار) وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره

يدل على ثبوت الشفاعة) وعلى انها ليست لرفعة الدرجة لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضي تقبيح الحال وتحقيق البأس لكن لا يدل على انها في حق أهل الكبائر (قوله ولا يقبل منها شفاعة) ظاهر الآية ينفي أصل الشفاعة ولو لزيادة الثواب ثم انه يحتمل أن يكون الضمير للنفس الثانية فالمعنى ان جاءت بشفاعة شفيع لم تقبل منها فلعلها تقبل بطريق آخر (قوله بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص) يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص واعترض عليه بان النفس نكرة في سياق النفي عامة والضمير راجع اليها فيعم أيضا ويمكن ان يجاب عنه بأنه لا ضرورة في رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلي ضروري فاذا قلت لا رجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع العالم على السطح نعم لو قيل الضمير للنكرة فوقوعه في سياق النفي كوقوعها فيه فيعم أيضا لم يبعد جدا (قوله يجب تخصيصها بالكفار) ان قلت كيف تخص بهم وقد سلم عموم الاشخاص * قلت المسلم هو الدلالة على العموم لا ارادته (قوله فلا معنى للعفو) عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ممنوع والى

اذ لا ظلم منه تعالى فيما يشاء ان يفعل يتجه عليه انه نوع فيه مراتب مختلفة فلتكن مرتبة ليست للكفر للكبيرة والقول بأن النوع بجميع افراده جعل للكفر أول النزاع (قوله وذهبت المعتزلة الى ان من أدخل النار خالدا فيها) وهو عند جمهورهم صاحب كبيرة واحدة فان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات وعند غير الجمهور اختلافات فى احباط الكبيرة للطاعة واحباط الطاعة لها فصلها المواقف فقوله لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة على مذهب الجمهور بظاهره فتأمل (قوله والجواب منع قيد الدوام) لا منع الخلوص والا فيتجه عليه المنع لانه لا يتم ما ذكروه فى بيانه من انه لو لم يكن خالصة لم تنفصل عن مضار الدنيا لان الانفصال لا يتوقف على الخلوص ولا يخفى انه يمكن الجواب أيضا بأنه معارض بما سبق من ان جعل جزاء الكفر جزاء ما هو دونه خلاف العدل (قوله والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا الكافر) وتعليق الفعل بالمشتق يفيد علية المأخذ وفيه انه حينئذ يخص الآية بتحريم قتل المؤمن لانه مؤمن ولا يفيد تحريم قتله مطلقا ويلغو التقييد بقوله متعمدا اذ لا يكون القتل لانه مؤمن الا متعمدا فالظاهر ان النظم ليس لتعليق الحكم بالمشتق بل ذكر المشتق لضرورة احضار من يتعلق به الحكم اذ لا يمكن احضاره الا بذكر المؤمن والتعليق انما يثبت اذا لم يكن ذكر المشتق من ضروريات افادة الحكم فتأمل فيه فانه من خصائص هذه التعليقات ونسأل منه الصواب والتوفيقات فنقول فى دفع تمسكهم ونرجو أن يكون هو الصواب ان ما تفيده الآية ان جزاء قتل المؤمن عمدا الخلود فى جهنم لا انه يكون فى جهنم خالدا اذ ما يستحقه العبد من الجزاء لا يجب على الله أن يجزيه به بل له تعالى ان يعفو عنه أو يمكن أن يندفع عنه ذلك الجزاء لامر ما فليكن عدم خلود المؤمن لغفران الله تعالى أو للقصاص أو لعفو الورثة بالدية * لا يقال فكيف يحكم بخلود الكافر فى النار * قلت لانه تعالى حكم بأنهم

ضعفه

خالدون فى النار وهنا لم يحكم به بل جعله جزاء فعله وقد حكم بأنه يغفر ما دون الشرك فعلم منه انه لا يخلد القاتل المؤمن وكما يمكن الجواب عن الآية الثانية بأن المراد التعدى عن جميع الحدود بحمل حدوده على الاستغراق فتكون الآية للمنع عن جميع الحدود يمكن الجواب بعد تسليم ان المراد جنس الحدود أى من يتعد حدا من حدوده بأن المراد من التعدى التعدى من كل وجه وهو انما يتحقق بعدم اعتقاده حدا وباستحلاله حتى انه لو لم يعتقده حلالا لم يتعد منه من كل وجه وفى الجواب عن الآية الثالثة ان المراد باحاطة خطيئته اذا كان ماذكر فينبغى أن يحمل كسب السيئة على حال غير الكافر لئلا يخلو عن الفائدة وذلك بأن يراد بمن كسب سيئة المؤمن وبمن أحاطت به خطيئته الكافر فيكون النظم فى تقدير من كسب سيئة ومن أحاطت به خطيئته ووجه معارضة هذه النصوص والنصوص السابقة ان مقتضى هذه الآيات تخصيص الآيات السابقة بما عدا اصحاب الكبيرة ومقتضى الآيات السابقة تخصيص هذه الآيات بالكافر

ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاءه قبل دخول النار ثم يدخل النار فيخلد لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجرى من تحتها الانهار ولقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمن من أهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان وأيضا الخلود فى النار من أعظم العقوبات وقد جعل جزاء الكفر الذى هو أعظم الجنايات فلو جوزى به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا وذهبت المعتزلة الى ان من أدخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا من أهل النار على ما سبق من أصولهم والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين أحدهما انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فينافى استحقاق الثواب الذى هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذى قصدوه وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفا وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة الثانى النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا الكافر وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من أحاطت به خطيئته وشملته من كل جانب ولو سلم فالخلود

صغيرة المجتنب غير مفيد فتأمل (قوله لانه باطل بالاجماع) لان جزاء الايمان هو الجنة والخروج عن الجنة باطل بالاجماع فتعين الخروج عن النار وفيه منع ظاهر لجواز ان يراه فى خلال العذاب بالتخفيف ونحوه (قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مبنى هذا الاستدلال على ان العمل الصالح لا يتناول المتروك ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل له غير الايمان لكنه يبطل مذهب الاعتزال (قوله وقد جعل جزاء الكفر) أى على الاطلاق من غير تقييد بالشدة ونحوها فلا يرد جواز التفاوت بالشدة والضعف حتى لا يزيد الجزاء على الجناية وهذا الدليل الزامى والا فتصرفه تعالى فى ملكه لا يوصف بالظلم (قوله مضرة خالصة) قالوا ولولا الخلوص لم ينفصل عن مضار الدنيا ولا يخفى

(قوله الايمان فى اللغة التصديق أى اذعان حكم المخبر) أى اعتقاده كما هو الظاهر من اضافته الى المخبر أو الوقوع أو اللاوقوع المذعن له وقوله وجعله صادقا يحتمل أن يراد به جعل الحاكم صادقا وجعل المخبر صادقا ولا يخفى عليك الفرق بين الايمان والتصديق الذى يبحث عنه فى كتب الميزان بعد اعتبار القطع فى الايمان دون هذا التصديق الشامل للظنون فان الايمان انما يتعلق بالمخبر أو بالخبر من حيث انه أخبر به المخبر حتى لو أخبرك أحد بما ليس من شأنه أن يحصل له التصديق به ويصدق به ايقظك له من غير أن يعتقده عالما به يقال لك المصدق به فى عرف كتب الميزان ولا يقال لك المؤمن به وليس الايمان فى اعتقاده صدق المخبر مجازا كما يوهمه قوله فان حقيقة آمن به آمنه التكذيب لانه صار عرف اللغة وأراد بقوله فان حقيقته حقيقته فى أصل اللغة واستشهد فى تعديته باللام بقوله تعالى وما أنت بمؤمن لنا مع احتمال أن تكون اللام لام التقوية لان الاحتمال المرجوح لا يمنع ١٢١ الاستشهاد فى المباحث الظنية ومن قال

قد يستعمل فى المكث الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود كامر (والايمان) فى اللغة التصديق أى اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا افعال من الامن كان حقيقة آمن به آمنه من التكذيب والمخالفة يتعدى باللام كما فى قوله تعالى حكاية وما أنت بمؤمن لنا أى بمصدق وبالباء كما فى قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله الحديث أى تصدق وليس حقيقة التصديق ان يقع فى القلب نسبة الصدق الى الخبر أو المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالى وبالجملة هو المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال فى أوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا ولو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيأ من أمارات التكذيب والانكار كما اذا فرضنا ان أحدا صدق بجميع ما جاء به النبى عليه السلام وسلمه وأقر به وعمل ومع ذلك شد الزنار بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبى عليه السلام جعل ذلك علامة

ضعفه لجواز الانفصال بوجه آخر فيمكن منع هذا القيد أيضا لكنه غير مفيد ههنا (قوله قد يستعمل فى المكث الطويل) لكن خلود الكفار بمعنى الدوام بالاجماع بل هو من ضروريات الدين بخلاف خلود أهل الكبيرة (قوله وما أنت بمؤمن لنا) الاولى ان يمثل بقوله تعالى أنؤمن لك واتبعك الارذلون لاحتمال ان تكون اللام فى لنا لتقوية العمل لا للتعدية (قوله ان يقع فى القلب نسبة الصدق) أى تحصل فيه منسوبية الصدق الى الخبر وثبوته له من غير اذعان وقبول كما للسوفسطائى بالنسبة الى وجود العالم فان له يقينا خاليا عن الاذعان هكذا حققه بعض المتأخرين (قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا) * ان قلت يلزمه ان يندرج يقين السوفسطائى ونحوه فى التصور وانه باطل بالضرورة أو لا ينحصر التقسيم قلت له ان يمنع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع عدم الاذعان للسوفسطائى بقى ههنا بحث وهو ان المعنى المعبر عنه بكرويدن أمر قطعى وقد نص عليه فى شرح المقاصد ولذا يكفى فى باب الايمان الذى هو التصديق البالغ حد الجزم والاذعان مع ان التصديق المنطقى يعم الظنى بالاتفاق فانهم يقسمون العلم بالمعنى الاعم تقسيما حاصرا توسلا به الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع أجزائه (قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه) وقوله نجعله كافرا اشارة الى ان الكفر فى مثل هذه الصورة فى الظاهر وفى حق اجراء الاحكام لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر فى شرح المقاصد

الاولى الاستشهاد بقوله تعالى أنؤمن لك واتبعك الارذلون لبراءته عن احتمال لام التقوية أولى له فاولى لان الكلام فى الايمان لغة والمستعمل فى هذه الآية ظاهر فى الايمان الشرعى واستشهد فى التعدية بالباء بقول النبى صلى الله عليه وسلم لانه الايمان لغة والا لم يصح تفسير الايمان الشرعى به لعدم جواز تفسير الشئ بنفسه وخالف فى جعل الايمان المعدى بالباء البيضاوى حيث قال تعلق الباء بالايمان على تضمين معنى الاعتراف ويشبه أن تكون التعدية باللام أيضا لتضمين معنى الاذعان ولا يبعد أن تكون الباء زائدة كما شاع فى مفعول العلم وفى قوله بحيث يقع عليه اسم التسليم رد على من زاد فى الايمان التسليم قال ولا يكفى التصديق بدون التسليم ووجه الرد انه لم يتفطن ان ليس التسليم الا الاذعان والقبول الذى لا بد منه فى التصديق والغزالى بالتخفيف نسبة الى غزالة وهى قرية الطوس والتشديد من تصحيفات العوام كذا فى شرح مسلم للنووى

١٦ عقائد وأنا أرجو أن يكون الغزالى نسبة الى غزالة بمعنى الشمس لانه كان كالشمس فى كشف ظلمات الجهالات والبدع والمعنى الذى يعبر عنه فى الفارسية بكرويدن هو التصديق المقابل للتصور لكن الايمان أخص من التصديق المذكور فى أوائل كتب الميزان كالتصديق فى كتب الكلام لان التصديق فى كتب الكلام قسم للعلم المفسر بما لا يحتمل الظن والجهل والتقليد بخلاف كتب الميزان فمن قال جعل التصديق بمعنى كرويدن عين ما فى أوائل كتب الميزان ينافى ما فى شرح المقاصد انه العلم القطعى اذ التصديق الميزانى يعم المظنون فمن خواطر الظنون اذ التصديق بمعنى كرويدن صار قطعيا فيما نحن فيه لاختصاص مقسمه لا لاقتضاء التعبير عنه بكرويدن (قوله فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار الخ) لا يخفى ان هذا نبذ من الكلام لم يقع فى موقعه لان الكلام فى الايمان لغة واطلاق اسم الكافر على مصدق مرتكب لما جعله الشارع امارة الكذب بحسب الشرع فهذا من تتمة تحقيق الايمان

على مذهب جمهور المحققين من انه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط اجراء الاحكام (قوله فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله) يعني من حيث انه ما جاء الرسول به من عند الله حتى ان من صدق بوحدانية الله بالدليل ولم يصدق بأنه جاء من عند الله لم يكن بهذا التصديق مؤمنا ومن صدق بما جاء به محمد من عند الله بأنه جاء من عند الله من غير تصديق بأنه جاء به محمد من عند الله لم يكن مؤمنا بمحمد عليه الصلاة والسلام (قوله ولا تنحط درجته من الايمان التفصيلي) أي في الكفاية في الكون مؤمنا وان كان بينهما تفاوت في الفضيلة وسيصرح به (قوله الا أن التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلا والاقرار قد يحتمله) * فان قلت ركن الشيء جزؤه والشيء لا يحتمل التحقق بدون الجزء فما معنى احتمال سقوط الجزء والركن * قلت وجهه ان الركن قد يكون حقيقيا كأجزاء السرير فان السرير لا يكون سريرا بدون جزء من أجزائه وقد يكون حكميا بجعل الشارع شيأ جزأ من شيء وهذا يكون على وجهين أحدهما ان يعتبره جزأ مطلقا فهو كالحقيقي لا يحتمل السقوط وثانيهما أن يعتبره جزأ في السعة دون الضرورة فيحتمل السقوط * ويقال كون الاكثر في حكم الكل في بعض أحكام الشرع من هذا القبيل قيل التصديق أيضا يحتمل السقوط لان اطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم ويدفعه انهم مؤمنون بايمان آبائهم ولا سقوط للتصديق فيما اعتبر انما لهم ولا يتم ما قيل الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي لانه ينافيه ما ذكره فيما بعد ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي فانه تصريح بان الكلام فيما هو أعم من الايمان الحكمي (قوله قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله) * فان قلت لا خفاء في انه ليس في النفس تفصيل الطرفين ولا النسبة فكيف يكون التصديق باقيا * قلت كأنه أريد ببقاء التصديق بقاء حالة اجمالية لو فصلت صارت تصديقا والاولى ان الايمان هو التصديق أو ملكة التصديق وهي حالة راسخة في النفس تصير مبدأ للتصديق بالفعل ولا يخفى ان الاشكال كما يتجه بزوال التصديق يتجه بزوال الاقرار بل زواله اظهر وأكثر وسقوطه ليس الا في حال العذر ولا ينفع فيه الا الجواب الاخير (قوله وذهب جمهور المحققين انه التصديق بالقلب) في شرح المقاصد ان المعتد به هو التصديق الغير المقارن لامارات التكذيب حتى لو قارن شيأ منها لم يكن ايمانا قيل والاقرار اذا كان شرط الاجراء الاحكام لا بد ان يكون على وجه الاعلان بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم به مرة لاتمام الاركان وان لم يظهر على غيره هذا وفيه انه لو كفى الاقرار من غير اظهار وعند كونه ركنا لم يكن لاحتمال سقوطه عند الاكراه كما ذكره الشارح معنى فالركن أيضا الاقرار على وجه الاعلان

التكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم أن الايمان في الشرع (هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى) أي تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى اجمالا وانه كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولا تنحط درجته عن الايمان التفصيلي فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه الاشارة بقوله تعالى وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون (والاقرار به) أي باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلا والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه * فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة * قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسما لمن آمن في الحال أو في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب هذا الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الأئمة وفخر الاسلام رحمهما الله وذهب جمهور المحققين الى انه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان التصديق بالقلب أمر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله وان لم يكن مؤمنا في أحكام الدنيا ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى أولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقال تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وطاعتك وقال

ان التصديق المقارن لامارة التكذيب غير معتد به والايمان هو التصديق الذي لا يقارن شيأ من الامارات (قوله ركن لا يحتمل السقوط) * ان قلت أطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق فيهم * قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي (قوله التصديق باق في القلب) هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك فلا يجتمعان (قوله والذهول) أي في حال النوم والغفلة انما هو عن حصوله فتلك الحال حال الذهول لا حال عدم التصديق وأما حال الحضور فليس كذلك بل قد يذهل فيها وقد لا يذهل (قوله حتى كان المؤمن اسما الخ) ولذا يكفي الاقرار مرة في جميع العمر مع انه جزء من مفهوم الايمان (قوله وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام) ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد وان يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره (قوله والنصوص معاضدة) لدلالتها على ان محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزأ منه وأما انه التصديق لا سائر ما في القلب فبالاتفاق

عليه السلام لاسامة حين قتل من قال لا إله الا الله هلا شققت قلبه * فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن أهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبي عليه السلام وأصحابه كانوا يقنعون من المؤمنين بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار عما في قلبه * قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم أحد من أهل اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي عليه السلام ومؤمن به ولهذا صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقال تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وأما المقر باللسان وحده فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة ويجرى عليه أحكام الايمان ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان وأيضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر ان ليس حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء على ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان كما أشار الى نفي ذلك بقوله (فاما الاعمال) أى الطاعات (فهي تتزايد في نفسها

فبالاتفاق لان الايمان في اللغة التصديق ولم يبين في الشرع بمعنى آخر فلا نقل والا لكان الخطاب بالايمان خطابا بما لا يفهم ولانه خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل * ان قلت يحتمل ان يراد بالنصوص الايمان اللغوى * قلت لا نزاع ان الايمان من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق فهو في المعنى اللغوى مجاز وفي كلام الشارع حقيقة والاصل في الاطلاق هو الحقيقة (قوله هلا شققت قلبه) يرد عليه انه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان (قوله لا يعرفون منه الا التصديق باللسان) يعني ان معناه الحقيقي عندهم هو فعل اللسان ولا يخفى انه انما يتم اذا ضم اليه عدم النقل في الشرع فيرد عليه النصوص المعاضدة (قوله حتى لو فرضنا الخ) يرد عليه انه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ بل اللفظ الدال بمعنى انه المعتبر في وضع الشرع واللغة فبطل ما قيل انه اذا اعتبر الدال لدلالته لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول اذ لا دخل في الاوضاع نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام عندهم أيضا قالوا من أضمر الانكار وأظهر الاذعان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن أضمر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة (قوله يسمى مؤمنا لغة) أى يطلق عليه لفظ المؤمن عند أهل اللسان واللغة لتمام دليل الايمان فان امارة الامور الخفية كافية في صحة اطلاق اللفظ عليها على سبيل الحقيقة كالغضبان والفرحان ونحوهما وفي المواقف ان الاقرار يسمى ايمانا لغة ويفهم منه بمعونة سياق كلامه انه حقيقة في الاقرار أيضا لكنه يخالف ظاهر كلام القوم اللهم الا ان يدعى وضع آخر (قوله لا يكفي في الايمان فعل اللسان) * لا يقال لعلهم يجعلون مواطأة القلب شرطا * لانا نقول هذا مذهب الرقاشى والقطان لا الكرامية ولهذا ذكروا عدم الاستفسار عما في القلب (قوله وأيضا الاجماع منعقد الخ)

(قوله هلا شققت قلبه) أورد عليه انه يحتمل أن يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان ويدفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه أن النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق بالقلب ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص الثلاثة الاول للاول وهذا للثاني (قوله فان قلت نعم الايمان هو التصديق) معارضة مع أدلة جعل الايمان التصديق فقط بأن جعله الاقرار أنسب بالمعنى اللغوى لانه في اللغة التصديق باللسان لا بالقلب فاندفع ما يقال ان كونه في اللغة التصديق باللسان انما ينفع لو كان الايمان باقيا على معناه اللغوى لكنه صار منقولا شرعيا ثم يتجه انه ضعيف لا يقاوم النصوص مع ان عدم معرفة أهل اللغة الا التصديق باللسان يبطله وضع لفظ العلم ونظائره لليقين (قوله قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب) أورد عليه في بعض الحواشي ان المعتبر عند الكرامية ليس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال حتى انهم قالوا من أضمر الانكار وأظهر الاذعان يكون مؤمنا الا أنه يستحق الخلود في النار ومن أضمر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة ثم قال على قوله فيما بعد كانوا يحكمون بكفر المنافق * لا يقال لعلهم يجعلون مواطأة القلب شرطا * لانا نقول هذا مذهب الرقاشى والقطان لا الكرامية ولذا ذكروا عدم الاستفسار عما في قلبه ولا يخفى ان فيما ذكره تناقضا ولا يخفى عليك ان قوله والنبي صلى الله عليه وسلم الخ وقوله وأيضا الاجماع منعقد معارضة مع ما سبق في اثبات مذهب الكرامية وقد سبق انه معارضة مع دليل بعض المحققين فيكون معارضة مع المعارضة وهو غير جائز وقد يقال منع المعارضة مع المعارضة انما هو في العقليات أما في السمعيات فلا لانه يترجح السمعي الدال على المطلوب اذا ذكر لمعارضه معارض (قوله وأما الاعمال أى الطاعات فهي تتزايد في نفسها) دليل على هيئة الشكل الثاني ينتج ان الاعمال ليست الايمان مع انه ليس المطلوب اذ لا نزاع لاحد في ان الاعمال ليست الايمان انما الكلام في كونها داخلة فيه وأيضا الدليل يشتمل على مستدرك وهو ذكر عدم نقص الايمان لان المقدمة الاولى لا تشتمل الا على زيادة

الاعمال فالنقصان زيادة والجواب عن الاول ان الكبرى ليس قوله والايمان لا يزيد ولا ينقص بل هو ملزوم لها وهى ان جزء الايمان لا يزيد ولا ينقص اذ لو زاد أو نقص لسرى فى الكل واقاوضع ملزوم الكبرى موضعها لان الموضوع الثابت فيما بينهم ان الايمان لا يزيد ولا ينقص والكبرى مما يستنبط منه وعن الثانى ان التزايد يستلزم التناقص ولو كنت ذا فطنة جعلت الاول جوابا عنهما فكن على بصيرة (قوله فههنا مقامان) المشهور فتح الميم والاحسن ضمها أى محل اقامة الدليل وفى قوله الاول ان الاعمال غير داخلة فى الايمان لما مر من أن حقيقة الايمان الخ انه لا ينطبق على ما أراده المصنف اذ من البين ان المصنف جعل الدليل على عدم الدخول ماذكرناه وجعل كلامه دليلا آخر سوى ماذكره المصنف تكثيرا للادلة مما لا يفى به السوق نعم يتجه على دليل ذكره المتن ان عدم زيادة الايمان ونقصانه موقوف على عدم دخول العمل فيه فاثبات عدم الدخول به دور ويكفى فيما هو بصدده اقتضاء العطف عدم الدخول فذكر اقتضاء المغايرة مستدرك ولا يرد على اقتضاء عدم الدخول قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لانه على تقدير كون الروح داخلا فى الملائكة العطف لتنزيل الروح منزلة الخارج لاعتبار خطابى يعرفه من هو أهله من غير حاجة الى الاطناب ومبنى الاستدلال على حفظ الظاهر * لا يقال اقتضى بعض النصوص أيضا دخول الايمان ففى حفظ ظاهر العطف ترك ظاهر غيره * لانا نقول ترجح حفظ الظاهر فيما نحن فيه بكثرة موارده وفى قوله لامتناع اشتراط الشئ بنفسه ان ما نحن فيه اشتراط الجزء بالكل ويدفع بان جزء الشرط شرط وان وجود الشئ يصح ان يكون شرط صحته ودفعه بان جزء الايمان العمل الصحيح فيلزم كون الصحة شرطا لها والاوضح فى بيان ان المشروط لا يدخل فى الشرط انه لو دخل لتوقف الشرط على المشروط ويدور (قوله وقد ورد أيضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال) من غير تحقق ما يسقط به الركن فلا يرد انه يمكن تحقق الشئ بدون ركن يحتمل السقوط فقوله لا تحقق الشئ بدون ركنه يراد به بدون ركنه من غير مسقط (قوله التصديق القلبى الذى بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ونقصان) فيه بحث لان الجزم يزيد رسوخا الى أن يبلغ مرتبة اليقين انما الكلام فى تفاوت اليقين وعدم تصور الزيادة فى غير عصر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مذكور فى بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدى (قوله وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان) لما أنه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال فلا يرد ان الثبات على الايمان ليس ايمانا حتى يكون زيادة فيه وماذكره من النظر قوى قد

والايمان لا يزيد ولا ينقص) فههنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة فى الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد فى الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف يقتضى المغايرة وعدم دخول المعطوف فى المعطوف عليه وورد أيضا جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما فى قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن مع القطع بان المشروط لا يدخل فى الشرط لامتناع اشتراط الشئ بنفسه وورد أيضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما فى قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا على ما مر مع القطع بانه لا يتحقق الشئ بدون ركنه ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأى المعتزلة لا على مذهب من ذهب الى انها ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعى وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق المقام الثانى ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لما مر من انه التصديق القلبى الذى بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات أو ارتكب المعاصى فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه أصلا والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ماذكره أبو حنيفة رحمه الله من انهم كانوا آمنوا فى الجملة ثم يأتى فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور فى غير عصر النبى عليه السلام وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن فى غير عصر النبى صلى الله عليه وسلم والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء فى ان التفصيلى أزيد بل أكمل وماذكر من ان الاجمالى لا ينحط عن درجته فانما هو فى الاتصاف باصل الايمان وقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه فى كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشئ لا يكون من الزيادة فى

رد آخر على الكرامية لا على المصنف وموافقيه كما توهم (قوله مع القطع بأن العطف يقتضى المغايرة) وأما عطف الجزء على الكل كما فى قوله تعالى تنزل الملائكة والروح فبتأويل جعله خارجا باعتبار خطابى وكفى بالظاهر حجة (قوله لامتناع اشتراط الشئ بنفسه) لان جزء الشرط شرط أيضا (قوله وهذا) أى كونه زائدا بزيادة ما يجب الايمان به لا يتصور فى غير عصر النبى عليه الصلاة والسلام كما فى بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدى (قوله ولا خفاء فى ان التفصيلى أزيد) لتكثره بحسب تكثر متعلقاته من حيث انها يجب الايمان بها وان لم تتكثر من حيث ذواتها فقد تأمل (قوله وحاصله انه يزيد الخ) كذا نقل عن امام الحرمين وغيره وقد يتوهم ان حاصله هو ان الدوام على العبادة عبادة أخرى فلذا يثاب عليه فى كل حين وليس بشئ لان كون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة (قوله وفيه نظر لان حصول المثل الخ)

شيء كما في سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان وقال بعض المحققين لانسلم ان حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بأن تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي عليه السلام ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي بقي ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة وأطبق علماؤنا على فساده لان أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما يعرفون أبناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكر عنادا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم فلابد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام بعض المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو أمر كسبي يثبت باختيار المصدق ولذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار أو حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من أقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشيئين وشككنا في انها بالاثبات أو النفي ثم أقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا ولا تكفي المعرفة في حصول التصديق لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس بذلك لانه حينئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين محال وعلى

قد يدفع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك (قوله ومن ذهب) الى ان الاعمال من الايمان فرضا كان أو نفلا كما هو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الهمداني أو فرضا فقط كما هو مذهب الجبائيين وأكثر معتزلة بصرة * فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف يتصور الزيادة والنقصان * قلت النوافل مما يقع جزأ من الايمان لا مما يشرع جزأ وكذلك بعض الفرائض قد يقع فرضا فيقع جزأ من غير ان يشرع كذلك كزيادة القراءة والقيام بحسبها في الصلاة وأيضا قد ينقص بعض أنواع الفرائض بانتفاء وجوبه كالزكاة عن الفقراء أو بعض افرادها بحسب قصر العمر كالصلاة والزكاة بل يمكن ان لا يجب الكل كمن آمن ومات قبل ان يجب عليه شيء وبه يعلم ان الايمان عند المعتزلة طاعة لا تخرج عنها طاعة أو واجب كذلك فتدبر (قوله وبهذا الاعتبار) أي باعتبار التحصيل فان التكليف بالشيء بحسب نفسه غير التكليف به بحسب تحصيله والاول لا يتصور الا في مقولة الفعل واما جعل التكليف بالايمان تكليفا بالنظر الموجب له فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة اجماعا وقوله تعالى آمنوا بالله والحق ان النظري مقدور للبشر ولو بالواسطة وبحسب التحصيل ولهذا قد يعتقد نقيضه عند الغفلة عن النظر الذي هو واسطة التحصيل هذا خلاصة ما في شرح المواقف (قوله ولا تكفي المعرفة) فمن شاهد المعجزة

ولا يندفع بما ذكر ان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينفي تلك الزيادة التي لا سبيل الى انكاره لان مراده أن الشيء لا يوصف بالزيادة لمثل هذا فنفي الزيادة بالمعنى المتعارف لا ينافي دعوى الزيادة بهذا الاعتبار على أن بناء الزيادة على هذا الاصل مزيف بتزييف أصلها (قوله ومن ذهب الى أن الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر) الاعمال فرضا أو نفلا جزء عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار وفرضا عند الجبائي ولا يلزم من وجود الايمان قبل العمل فالعمل وجود الكل بدون الجزء لان الايمان حينئذ كالعالم قدر مشترك بين الكل والجزء فالتصديق فقط قبل القدرة على العمل فرد من الايمان والايمان مع عمل قبل القدرة على عمل آخر وهذا لكون الاعمال جزأ من الايمان عند المعتزلة ليس معناه أن التصديق وحده لا يكون ايمانا أصلا بل معناه أن العمل بعد وجوده داخل في الايمان

(قوله والايمان والاسلام واحد) لما جعل الاعمال خارجة عن الايمان ومن مقدمات دليل من جعل الايمان مشتملا عليها ان الاسلام والايمان يتحدان كان ذلك موهما للمخالفة فى المقدمة أيضا فنبه على الموافقة فيها والمراد بقبول الاحكام قبول جميع ماجاء به النبى من عند الله وأشار بقوله ويؤيده قوله تعالى فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين الى أن الاستدلال بها كما فعله المعتزلة ضعيف أما وجه الاستدلال على ما فى شرح المواقف أن كلمة غير ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها أى فى قرية لوط شيأ غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هى استثناء والمراد بالبيت أهل البيت فيجب أن يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو أن يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يتحد الايمان والاسلام هذا ماذكره فى شرح المواقف وفيه أنه يصح أن يكون غير صفة ولا يكون الحكم كاذبا بان يقدر فما وجدنا فيها مؤمنا غير أهل بيت من المسلمين فالاولى أن يقال وجه الاستدلال ان غير صفة مؤمنا أو ما بعده مستثنى منه وعلى التقديرين يجب أن يتحدا ولو تباينا لم يصح فى نفى وجود المؤمن غير أهل بيت أن يقال فما وجدنا مؤمنا غير أهل بيت من المسلمين اذا لم يكن المسلم المؤمن وأما وجه الضعف فهو أن الاستثناء يصح اذا كان المسلمون أخص من المؤمنين ونظيره ليس فى البلد من العلماء الا أهل بيت من النحويين وأما وجه التأييد ان الشائع فما وجدنا مؤمنا الا أهل بيت منه واستثناء أهل بيت من أخص منه غير شائع (قوله وبالجملة لا يصح فى الشرع أن يحكم على أحد بانه مؤمن وليس بمسلم الخ) لا يخفى ان هذا يستلزم تلازم الايمان والاسلام لا اتحادهما والتلازم وان ينفى التغاير عند الاشاعرة لكن لا يثبت الاتحاد ولهذا يقال لامرين لا ينفك أحدهما عن الآخر ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر لا هو ولا غيره (قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) لا يخفى ان سوق الآية دل على المنع من قول آمنا وتبديله باسلمنا فلولا تفارت بين اللفظين لم يتجه ذلك الجواب الشارح كما ترى لانه يفيد أنه لو قيل قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا لصح اذ نفى الايمان فى الواقع لا ينفى الامر بالقول اذ القول لا يستلزم الثبوت لان دلالة الالفاظ ليست قطعية وغاية التوجيه فى دفع هذا الاستدلال أن يقال فرق بين الايمان والاسلام لغة لان الايمان هو التصديق والاسلام الانقياد ومن الانقياد انقياد الظاهر فآمنا كذب صرف بخلاف أسلمنا فان له محمل صدق فامر الله تعالى بان لا يقولو بسائر

تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار (والايمان والاسلام واحد) لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على ما مر ويؤيده قوله تعالى فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وبالجملة لا يصح فى الشرع الحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم أو مسلم وليس بمؤمن ولا نعنى بوحدتهما سوى هذا وظاهر كلام المشايخ انهم أرادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك أحدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر فى الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما أخبر به من أوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع للالوهية وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهى فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن أثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم أو أسلم ولم يؤمن فان أثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر منهما فبها ونعمت والا فقد ظهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا صريح فى تحقيق الاسلام

فوقع فى قلبه صدق النبى عليه الصلاة والسلام بغتة يكون مكلفا بتحصيل ذلك اختيارا فحينئذ حاصل كلام بعض المتأخرين ان التصديق هو العلم اليقينى الذى يحصل بمباشرة أسبابه والمعرفة أعم فتكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقا عنده * فان قلت يلزم ان تكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصورا عنده * قلت التصديق الايمانى عنده نوع من التصديق الميزانى وهو المقابل للتصور فلا اشكال هذا توجيه كلام بعض المتأخرين وليس بمختار عند الشارح وتفصيل الكلام مما لا يحتمله المقام (قوله بمعنى قبول الاحكام) يعنى ان الاسلام هو الخضوع والانقياد للاحكام وهو معنى التصديق بجميع ما جاء به النبى عليه السلام فيرادف الايمان والترادف يستلزم الاتحاد المطلوب فتأمل (قوله ويؤيده) أى الاتحاد قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين أى لم نجد فى قرية لوط أحدا من المؤمنين الا أهل بيت من المسلمين واغا قلنا كذلك لكثرة البيوت والكفار فيها اولا ثم كلمة من واعترض عليه بان الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد كقولك أخرجت العلماء فلم أترك الا بعض النحاة وقد يستدل بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه والايمان يقبل من طالبه ويرد عليه انه ليس المراد نفى الاسلام فى المفهوم وهو ظاهر ويحتمل أن يكون الاسلام أعم فاذا قلت من يبتغ غير العلم الشرعى فقدسه الست تحكم بسهو من يبتغى علم الكلام (قوله وبالجملة الخ) تصوير للمدعى يعنى ان المراد بالوحدة عدم صحة سلب أحدهما عن الآخر وهو أعم من الترادف والتساوى ويثبت بكل منهما (قوله فيما أخبر به من أوامره) أى فيما أرسل ولك أن تقول الامر بالشئ يتضمن الاخبار عن وجوبه مثلا (قوله والاسلام هو الخضوع والانقياد لالوهيته تعالى) فهو تصديق خاص بأن الله تعالى حق وذا يستلزم التصديق

بدون الايمان * قلنا المراد به ان الاسلام المعتبر فى الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو فى الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق فى باب الايمان * فان قيل قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد أن لا إله الا الله وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبى * قلنا المراد أن ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه تدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله أعلم قال شهادة أن لا إله الا الله وأن محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصيام رمضان وأن تعطوا من المغنم الخمس وكما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله الا الله وأدناها اماطة الاذى عن الطريق (واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له أن يقول أنا مؤمن حقا) لتحقق الايمان له (ولا ينبغى أن يقول أنا مؤمن ان شاء الله) لانه ان كان للشك فهو كفر لا محالة وان كان للتأدب واحالة الامور الى مشيئة الله تعالى أو للشك فى العاقبة والمآل لا فى الآن والحال أو للتبرك بذكر الله تعالى أو التبرى عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك ولهذا قال ولا ينبغى دون أن يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفى الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله لان الشباب ليس من الافعال المكتسبة ولا مما يتصور البقاء عليه فى العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك أنا زاهد متق ان شاء الله وذهب بعض المحققين الى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذى به يخرج عن الكفر لكن التصديق فى نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجى المشار اليه بقوله تعالى أولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما هو فى مشيئة الله تعالى ولما نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح أن يقال أنا مؤمن ان شاء الله بناء على ان العبرة فى الايمان والكفر والسعادة

بسائر أحكامه فبينهما تغاير ظاهر (قوله وهو فى الآية بمعنى الانقياد الظاهر) والاولى أن يقال قولهم أسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله واذا يصح أن يقال ولكن قولوا آمنا (قوله فان قيل قوله عليه السلام الخ) هذا معارضة فى المقدمة كما ان الاول معارضة فى المطلوب أعنى الاتحاد وقد يقال اذا اشترك فى الشهادة مواطأة القلب كما هو الحق يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق فلا يرد سؤال على المشايخ وليس بشئ لان مراد المشايخ عدم الانفكاك من الطرفين والتصديق لا يستلزم الاعمال على ان فيه غفولا عن توجيه الكلام (قوله وذهب بعض المحققين الخ) حاصل كلامه ان الايمان المنوط به النجاة أمر خفى له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان فعند الجزم بحصوله لا أمن من ان يشوبه شئ من منافيات النجاة من غير علم بذلك قال فى شرح المقاصد وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الاجماع (قوله بناء على ان العبرة فى الايمان والكفر الخ) يعنى انه المنجى والمردى لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره

آمنا وأشار الى أنه كذب محض بقوله تعالى قل لم تؤمنوا وأمرهم بان يقولوا ما له وجه صدق والحق أن الآية ظاهرة فى المغايرة والاستدلال به على المغايرة قوى (قوله فان قيل قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الاسلام أن تشهد أن لا إله الا الله الخ) لا يخفى أن الظاهر من الحديث ان الاسلام هو الاقرار والاعمال فما لم يثبت ما يعارضه لا يتم تأويله كما نسب حيث يعارضه حديث الايمان أن تؤمن بالله الخ (قوله صح له أن يقول أنا مؤمن حقا لتحقق الايمان ولا ينبغى) مقابلة قوله ولا ينبغى لقوله صح يستدعى حمله على عدم الصحة لا على ترك الاولى كما ذكره الشارح فى الكفاية لا يصح ان يقول أنا مؤمن ان شاء الله كما لا يصح قول القائل أنا تائب ان شاء الله تعالى ويجوز ان يمنع الشارع ما يوهم شيأ وقوله لانه ان كان للشك فهو كفر يريد به ان كان للشك فى الحال بقرينة قوله أو للشك فى العاقبة والمآل لا فى الآن والحال وفيه نظر لانه ان كان للشك فى الآن والحال بناء على اختلاف المسلمين فى ان العمل هل يدخل فى الايمان أو لا لا يلزم كفر أصلا وأولوية الترك لما أنه يوهم بالشك فى الحال وعدم المنع عن الشك فى العاقبة والمآل يقتضى ان لا يكون بأس فى القول بانا مؤمن غدا ان شاء الله تعالى (قوله ولما نقل عن بعض الاشاعرة الخ) جعل قوله والسعيد قد يشقى والشقى قد يسعد اشارة الى ابطال قول الاشاعرة دون قوله واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح ان يقول أنا مؤمن حقا ولا ينبغى ان يقول أنا مؤمن ان شاء الله محل نظر بل رد جميع ما نقله عن الاشاعرة بقوله واذا وجد من العبد الخ ويمكن ان يدفع النظر بان نفى الصحة كلام سابق على بعض الاشاعرة رده ذلك البعض بأن السعادة والشقاوة مبطنتان فكذا الايمان والكفر فقوله اذا وجد من العبد الخ اثبات لاصل المسئلة وقوله والسعيد قد يشقى الخ رد لما أبطل به المسئلة وظاهر هذا القول أن المبتلى بسوء الخاتمة نعوذ بالله كافر من أول عمره على عكس الكافر المحمود العاقبة لكن فى شرح المقاصد موافقا لما سيجئ من أن الحق انه لا خلاف فى المعنى الخ ان معنى قولهم العبرة فى الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة ان العبرة بالايمان المنجى والكفر المردى بها الا أن الايمان فى الحال ليس بايمان والكفر ليس بكفر وكذا المراد بالسعادة فى بطن الام السعادة المعتد بها هذا وبهذا دفع ما قيل انه يلزم أن يكون المؤمن فى الخاتمة فقط مؤمنا طول حياته من غير تصديق فلا يكون

التصديق ركنا لازما ولا يخفى انه يمكن أيضا دفع ماقيل بان التصديق ركن لازم بمعنى انه لا بد منه فى الخاتمة بخلاف الاقرار فانه يسقط مطلقا بالعذر وأشار بادراج أشير فى قوله على ماأشار اليه بقوله تعالى وكان من الكافرين الى ضعف الاستدلال به لاحتمال كان معنى الكون فى علم الله تعالى ومعنى الصيرورة وشقاوة السعيد وعكسه لا ينافى الحديث لما عرفت ان المراد السعادة والشقاوة المعتد بهما وليس لك أن تريد مطلق السعادة والشقاوة وتجعل كل سعادة أو شقاوة تحصل للعبد من آثار ما كتب عليه فى بطن أمه لما انه ثبت انه يكتب فى بطن أمه انه سعيد أو يكتب انه شقى ولا يكتب انه سعيد وشقى لمن يتبدل حاله فى السعادة والشقاوة والتغير يكون على السعادة والشقاوة دفع لما يقال انه لو تبدل السعادة والشقاوة لتغيرت صفاته تعالى من الاسعاد والاشقاء ويمكن أن يدفع أيضا بأن تغير الاسعاد ليس تغير صفة حقيقية لان الاسعاد هو التكوين المتعلق بالسعادة والتغير فى التعلق لا فى الصفة وفى قوله والحق انه لا خلاف فى المعنى نظر لان الخلاف فى ان الايمان اسم للتصديق والاقرار مطلقا أو للموجودين فى الخاتمة (قوله وفى ارسال الرسل) بأن يقول الله تعالى لبعض عباده بواسطة ملك أو بدونها أرسلتك الى قوم أو الى الناس جميعا أو الى الثقلين أو بلغهم عنى ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم وفى قوله ارسال الرسل رد على الحكيم قولهم ان الرسالة ليست بارسال بل بخواص ثلاثة أولها الاطلاع على جميع المغيبات لاتصال النفس بالمجردات العقلية المحلاة بجميع صور الكائنات ومشاهدتها تلك الصور وثانيها القدرة على التصرف فى هيولى العناصر واظهار خوارق العادات وثالثها رؤية الملائكة مصورة وسماع كلامهم وحيا ومن هذا يستفاد انهم أنكروا النبوة بالمنام والالهام وكما ان فى ارسال الرسول حكمة كذا فى تعدده المشار اليه بايراد الرسل لان مصالح الناس تتفاوت بالازمنة ولهذا تنسخ الاحكام واطلاق الحكمة اشارة الى أن تعيين حكمه تعالى مما لا تسعه مقدرة العبد وانما المتيقن ان أفعاله لا تخلو عن حكمة وقد أشار بعد الاطلاق الى بعض الحكم بقوله وقد أرسل الله تعالى الخ من التبشير والانذار وبيان ما يحتاج اليه الناس وقوله للناس متعلق بالثلاثة وكأنه اقتصر على الناس قصدا الى حكمة مشتركة بين جميع الرسل والا فنبينا نبى الثقلين صلى الله تعالى عليه وسلم شاهد عين الفرقدين (قوله وفى هذا اشارة الى أن الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى) كما هو مذهب المعتزلة ولهذا اكتفى بالاشارة الى الوجوب ولم يصرح بلفظ الوجوب لئلا يتوهم ما عليه المعتزلة وما فى المواقف ان من البراهمة من قال بنبوة ابراهيم عليه السلام فقط ومنهم من قال بنبوة آدم عليه السلام فقط يدل على ان البراهمة لا يحكمون بالامتناع وقوله ولا بممكن يستوى

التوجيه

والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان وان الكافر الشقى من مات على الكفر نعوذ بالله وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ماأشير اليه بقوله تعالى فى حق ابليس وكان من الكافرين وبقوله عليه السلام السعيد من سعد فى بطن أمه والشقى من شقى فى بطن أمه أشار الى ابطال ذلك بقوله (والسعيد قد يشقى) بأن يرتد بعد الايمان نعوذ بالله (والشقى قد يسعد) بأن يؤمن بعد الكفر (والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى) لما ان الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة (ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته) لما مر من ان القديم لا يكون محلا للحوادث والحق انه لا خلاف فى المعنى لانه ان أريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل فى الحال وان أريد به ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو فى مشيئة الله تعالى لا قطع بحصوله فى الحال فمن قطع بالحصول أراد الاول ومن فوض الى المشيئة أراد الثانى (وفى ارسال الرسل) جمع رسول فعول من الرسالة وهى سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوى الالباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبى فى صدر الكتاب (حكمة) أى مصلحة وعاقبة حميدة وفى هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا بممكن يستوى طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين ثم أشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال (وقد أرسل الله رسلا من البشر الى البشر مبشرين) لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب (ومنذرين) لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبأنظار دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد واحد (ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من أمور الدنيا والدين) فانه تعالى خلق الجنة والنار وأعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل أحوالهما وطريق

ليس بكفر ومعنى قوله السعيد من سعد فى بطن أمه ان السعادة المعتد بها لمن علم الله أنه يختم له بالسعادة كذا فى شرح المقاصد فلا يرد ماقيل يلزمهم أن يكون المشرك مؤمنا سعيدا بالفعل اذا مات على الايمان فيكون التصديق ركنا يحتمل السقوط (قوله بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه) أى ترجح جانب الوقوع وتخرجه عن حد المساواة كاستقامة أحد الطرفين مع قربه وأمنه ويرد عليه ماسبق من احتمال الحكمة الخفية فى الترك فلا ترجيح والحق ان كلام المتن مستغن عن هذا

الوصول الى الاول والاحتراز عن الثانى مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما وكذا جعل القضايا منها ما هى ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هى واجبات أو ممتنعات لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل أكثر مصالحه فكان من فضل الله تعالى ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال تعالى وما أرسلناك الا رحمة للعالمين (وأيدهم) أى الانبياء (بالمعجزات الناقضات للعادات) جمع معجزة وهى أمر يظهر بخلاف العادة على يدى مدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق فى دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا فى نفسه وذلك كما اذا ادعى أحد بمحضر من الجماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلاث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضرورى عادى بصدقه فى مقالته وان كان الكذب ممكنا فى نفسه فان الامكان الذاتى بمعنى التجويز العقلى لا ينافى حصول العلم القطعى كعلمنا بان جبل أحد لم ينقلب ذهبا مع امكانه فى نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها أحد طرق العلم القطعى كالحس ولا يقدح فى ذلك العلم احتمال كون المعجزة من غير الله أو كونها لا لغرض التصديق أو كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح فى العلم الضرورى الحسى بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال (وأول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم) أما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على انه قد أمر ونهى مع القطع بانه لم يكن فى

التوحيه (قوله وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) فانه عليه السلام بين أمر الدين والدنيا لكل من آمن وكفر لكن من كفر لم يهتد بهدايته ولم ينتفع برحمته وقد يوجه كونه عليه السلام رحمة للكافرين بانهم أمنوا بدعائه من الخسف والمسخ وأنت خبير بانه لا يناسب سوق هذا المقام (قوله وهى أمر يظهر بخلاف الخ) قيل لا بد من قيد موافقة الدعوى احترازا عن مثل نطق الجماد بانه مفتر كذاب وأجيب بان ذكر التحدى مشعر به لان طلب المعارضة فى شاهد دعواه ولا شهادة بدون الموافقة وقد مر فى صدر الكتاب ما يتعلق بهذا البحث فتذكره (قوله على انه قد أمر ونهى) أما الامر فهو قوله تعالى اسكن أنت وزوجك الجنة وأما النهى فهو قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة الآية هذا لكن ذكر فى المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهى كان قبل البعثة لانه فى

طرفاه اشارة الى مذهب من ينكر وقوع الارسال بعد الاعتراف بامكانه لعدم ما يرجح وقوعه وفى دعوى الوقوع أيضا رد عليه (قوله جمع معجزة) والاظهر ان التاء للتأنيث فان المعجزة آية النبوة وعلامته أو بينته وقد سبق منه تعريفه فى صدر الكتاب على وجه اشتهر وعرفه هنا بقوله وهى أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وكأنه عرفه بهذا التعريف قصدا الى تعريف يتضمن شروط الاعجاز وهى ان تكون فعل الله مطلقا عند بعض أو فعل الله أو ما يقوم مقامه من الترك عند آخرين كما اذا قال المدعى معجزتى أن أضع يدى على رأسى ولا تقدر أنت على ذلك الوضع فلا يقدر المعارض فان المعجزة هنا ليست فعل الله تعالى بل ترك خلق القدرة فهو عدم صرف لا فعل وانما شرط كونها مضافة الى الله تعالى لانها تصديق منه بنبوة المدعى فلو لم تكن مختصة به تعالى لم يكن دالا على التصديق منه بها فأشار بقوله تظهر على يد مدعى النبوة الى انه ليس فعل المدعى بل فعل الله تعالى وأن يكون على خلاف العادة والاشارة اليه ظاهرة وان تتعذر معارضته والاشارة اليه مستغنية عن الاشارة اليها وأن يكون عند التحدى صريحا كما ذهب اليه بعض وعند التحدى مطلقا وان لم يصرح به بل علم بقرينة الحال على الصحيح وقوله عند تحدى المنكرين ظاهر فى الاول ويحتمل الثانى وأن لا يكون متقدما على دعوى النبوة ولو بلحظة ولا متأخرا بزمان لا يعتاد مثله ويشير اليه قوله عند تحدى المنكرين وقد فات الاشارة الى شرطين آخرين وصار التعريف غير مانع أحدهما أن يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتى أن أحيى ميتا فأمات حيا لم يكن معجزة ولم يدل على صدقه فى دعوى النبوة لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه وثانيهما ان لا يكون مكذبا له كانطاق ما ليس له اختيار بعد الانطاق ونطقه بأنك لست برسول الله وأما نطق من له اختيار كانطاق الانسان الاخرس ونطقه بأنك لست برسول الله فلا يخرج عن المعجزة على الصحيح لانه لم يجعل شاهده الا انطاق الاخرس وبعد الانطاق فهو فاعل مختار ينطق بما يشاء بخلاف ما لا اختيار له فى نطق فان نطقه داخل فى معجزته فتكذيبه انطاق له بما يكذبه فلا يكون شاهد الصدقه ويجاب عن فوت القيدين بأنه تكفل له قوله عند تحدى المنكرين فان التحدى انما يكون لمعارضة شاهد دعواه ولا شاهد له فى هاتين الصورتين وقد وقع للبعض ههنا انه مثل لفوات موافقة الدعوى بانطاق الجماد بانه مفتر كذاب والموافق لما فى الكتب الكلامية ما قدمناه ولم يشترطان يكون معجزة قبل اظهارها الان الظاهر بل المتفق انه ليس بشرط (قوله فبالكتاب الدال على انه أمر ونهى)

زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا بالسنة والاجماع فانكار نبوته على مانقل عن البعض يكون كفرا وأما نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلانه ادعى النبوة وأظهر المعجزة أما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر وأما اظهار المعجزة فلوجهين أحدهما انه أظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضة أقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجتهم وأعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن أحد منهم مع توفر الدواعي الاتيان بشئ مما يدانيه فدل ذلك قطعا على انه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي علما عاديا لا يقدح فيه شئ من الاحتمالات العقلية على ماهو شأن سائر العلوم العادية وثانيهما انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه أعني ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها آحادا كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم فان كلا منهما ثبت بالتواتر وان كان تفاصيلها آحادا وهي مذكورة في كتاب السير وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين أحدهما ما تواتر من أحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكمية واقدامه حيث تحجم الابطال ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم تجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وأن يجمع الله هذه الكمالات في حق من يعلم أنه يفتري عليه ثم يمهله ثلاثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على أعدائه ويحيي آثاره بعد موته الى يوم القيامة وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع وأتم مكارم الاخلاق وأكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح وأظهر الله دينه على الدين كله كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبتت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم النبيين وانه المبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت انه آخر الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى * فان قيل قد روي في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده * قلنا نعم لكنه يتابع محمدا عليه السلام لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي ولا نصب أحكام بل

الجنة ولا أمة له هنالك نعم يرد ان يقال لم لا تكفي حواء أمة له في الجنة (قوله لم يكن في زمنه نبي آخر) فيكون الامر بلا واسطة فيكون وحيا وفيه تأمل لانه قد أمرت أم موسى بلا واسطة بقوله تعالى ان اقذفيه في التابوت وأم عيسى عليه السلام كذلك بقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة والحق ان الامر بلا واسطة انما يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ وأمر آدم كذلك (قوله وقد يستدل أرباب البصائر) مبنى الاستدلال الاول على دعوى النبوة واظهار المعجزة على التعيين أو الاجمال ومبنى الاستدلال الثاني على انه مكمل بالفتح على وجه لا يتصور في غير النبي ومبنى الاستدلال الثالث على انه مكمل بالكسر على ذلك الوجه أيضا وليس في هذين الوجهين ملاحظة التحدي واظهار المعجزة (قوله لكنه يتابع محمدا عليه السلام) وما روي من ان عيسى عليه السلام

وذلك في قوله تعالى يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة وفيه بحث لان النبي عرف في صدر الكتاب بانسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة لا يستلزم النبوة لجواز أن يقتصرا على نفسه ولا يكونا للتبليغ وجعل المبلغ أعم من المغاير بالذات أو بالاعتبار حتى يكون النبي عليه الصلاة والسلام داخلا تحت أمته مبلغا اليه ما أنزل اليه وداعيا له الى أمر ربه ونهيه تكلف وفي المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهي كان قبل البعثة لانه في الجنة ولا أمة له هنالك وأورد عليه المنع لجواز أن تكون حواء أمته ونحن نقول في دفعه ان الجنة ليست دار تكليف فنفي الامة لانتفاء التكليف لا لانه ليس هنالك انسان يصلح أن يكون أمته وقد يمنع دلالة الامر والنهي بلا وساطة نبي على النبوة بأمر مريم بقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة وبامر أم موسى عليه السلام بقوله تعالى اقذفيه في التابوت ويمكن دفعه بان الظاهر هو النبوة ونفي النبوة عنهما لما تقرر ان المرأة لا تكون نبية فلو كانا رجلين مستوري الحال لدل الامر بظاهره على نبوتهما (قوله وتحدى به البلغاء) ذلك معلوم بالتواتر وبالآيات الكثيرة للتحدي ونقل الامور الخارقة عنه مع نقل طلب خارق العادة عنه حتى كأنه بمنزلة التحدي اذ لو لم يتواتر التحدي بتلك الامور الخارقة صريحا أو غير صريح وتواتر وقوعها عنه لم تكن معجزات (قوله وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين) اعلم ان الاستدلال بالمعجزة من برهان الاني لان اظهار خارق العادة على يديه معلول النبوة وفرعها والاستدلال الثاني لارباب البصائر من باب البرهان اللمي فانه تعيين حقيقة النبوة وتبيين ان تلك الحقيقة حصلت له على أكمل الوجوه فاثبات انه نبي باثبات ان حقيقة النبوة ثابتة له هكذا نقل في شرح المواقف عن الامام في المطالب العالية وأما الدليل الاول لهم فمركب من اللمي والاني فان ما قبل النبوة صبب عادي لجعله نبيا وما بعدها من فروع النبوة (قوله قلنا نعم لكن يتابع محمدا) وما روي من ان عيسى عليه السلام يضع الجزية أي

يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية فى شريعتنا فلا ينفى المتابعة لان ذلك بيان انتهاء حكم الجزية
فى زمن نزول عيسى وصيرورة حكم هذه الشريعة عدم قبول الجزية بل يدل ذلك على متابعته لان النصارى ممن لا يقبل منهم الا الاسلام
ولا تقبل الجزية منهم فان كان دينهم ثابتا لا يدعهم الا الاسلام على ان خبر الواحد لا يعارض الكتاب بل خبر لا يعارضه فيما لا يقبل
النسخ فتأمل (قوله والاولى أن لا يقتصر على عدد) الظاهر أن يقال ان لا يذكر عدد لا انه لا يقتصر على عدد فانه يفيد ان يردد بين العددين
وليس المقصود ذلك فانه كما ينافى قوله تعالى ومنهم من لم نقصص عليك الاقتصار ينافى الترديد ولا يؤمن أن يدخل فيهم من ليس منهم
أو يخرج من هو فيهم وغاية التوجيه أن يقال المراد من الاقتصار على عدد أن يجعل بحيث لا يحتمل غيره من الاعداد وذلك اذا سمى عدد
معين أو مردد فعدم الاقتصار لا يكون الا بأن لا يذكر عدد وفى كون الآية مخالفة للحديث بحث اذ تعيين عدد جميع الانبياء لا ينافى
عدم القصة من بعض فان القصص منه بأن يذكر اسمه ويخبر عن حال من أحواله ١٣١ ثم عدم الامن من دخول ما ليس نبيا مما لا
شبهة فيه وأما خروج من هو نبى
فالصحيح انه غير لازم لان العدد
لا يفيد الحصر كما بين فى محله
فقولك له على ألف درهم لا ينفى
الزيادة ففى ذكر عدد أقل لا يلزم
عد النبى غير نبى كما ذكره الشارح
فينبغى أن يوجه كلام المصنف
بأنه لا يؤمن أن يخرج عن القضية
الاعتقادية من هو فيهم فلا يتم
الايمان بالانبياء ويبقى البعض
غير مؤمن به لا بما حمله الشارح
عليه ويعلم مما ذكره ان الاولى أن
لا يعين نبى فى التصديق بالنبوة ما
لم يتواتر نبوته لان فى التصديق
بالنبوة كذلك مخافة عد من
ليس نبيا نبيا وان يتوقف فى
اثبات نبوة من اختلف فى نبوته
(قوله لان هذا معنى النبوة
والرسالة) وصف المصنف رحمه
الله تعالى الانبياء بأربعة أوصاف
وجعل الشارح الاثنين
معنى النبوة والرسالة والآخرين
من مقتضياتها والظاهر ان الاربعة من مقتضياتها اذ النبوة يقتضى تعريف الرسول كون الانسان مبعوثا لتبليغ الاحكام
لا نفس التبليغ والاخبار فالتبليغ أيضا لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة فيه نظر لانه يكفى فائدة للبعثة أن ينال النبى ثواب النبوة
بأن يكون بعيدا من قوم بعث اليهم فيقطع مسافة فيها مشاق كثيرة للتبليغ ويموت قبل الوصول اليهم كما نقل عن الشيخ العربى
قدس سره انه ذكر فى استغناء الحق انه بعث نبيا الى قرية وسلط عليه فى سبيله ذئبا أهلكه وكأنه قصد بوصفهم كلهم بالتبليغ
رد ما ذكره الشيعة انه يجوز أن يخفى النبى دعوته تقية فان قلت الصدق والنصيحة فى الجملة يكفى فائدة للبعث فكيف تبطل الفائدة
لولا العصمة عن الكذب وعدم النصيحة قلت اذا احتمل تبليغهم الكذب ولم يبق وثوق بتبليغهم لم يكن للبعث فائدة اذ لا يقبل منهم حكم
أصلا وكونهم ناصحين لخلق الله مطلقا حتى أنفسهم يعنى مشفقين فى الدين يقتضى عصمتهم عن الذنب مطلقا ففيه اشارة الى عصمتهم عن
الذنوب واغناء عن ذكر الصدق الا أنه صرح به وقدمه لمزيد اهتمام به لانه ملاك النبوة ومقتضى التأييد بالمعجزة فالاولى أن يقول الشارح
وفى هذا اشارة الى أن الانبياء معصومون عن الذنب خصوصا عن الكذب خصوصا فيما يتعلق الخ (قوله اما عمدا فبالاجماع) الاجماع

يكون خليفة رسول الله عليه السلام ثم الاصح أنه يصلى بالناس ويؤمهم ويقتدى به المهدى لانه
أفضل فامامته أولى (وقد روى بيان عددهم فى بعض الاحاديث) على ما روى أن النبى عليه السلام
سئل عن عدد الانبياء فقال مائة ألف وأربع وعشرون ألفا وفى رواية مائتا ألف وأربع وعشرون
ألفا (والاولى أن لا يقتصر على عدد فى التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم
من لم نقصص عليك ولا يؤمن فى ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم) ان ذكر عدد أكثر
من عددهم (أو يخرج منهم من هو فيهم) ان ذكر عدد أقل من عددهم يعنى ان خبر الواحد على
تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة فى أصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن
فى باب الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يفضى الى
مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبى عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو
عد النبى عليه السلام من غير الانبياء وغير النبى من الانبياء بناء على ان اسم العدد خاص فى مدلوله
لا يحتمل الزيادة ولا النقصان (وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى) لان هذا معنى النبوة
والرسالة (صادقين ناصحين) للخلق لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة وفى هذا اشارة الى أن الانبياء
عليهم السلام معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الاحكام
وارشاد الامة اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين وفى عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل

يضع الجزية أى يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية فى شريعتنا
فوجهه انه عليه السلام بين انتهاء شرعية هذا الحكم الى وقت نزول عيسى عليه السلام فالانتهاء
حينئذ من شريعتنا على انه يحتمل ان يكون من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته كما فى سقوط نصيب
مؤلفة القلوب (قوله على تقدير اشتماله على جميع الشرائط) مثل العقل والضبط والعدالة والاسلام
وعدم الطعن (قوله اما عمدا فبالاجماع) أى الكذب عمدا فيما يتعلق بأمر الشرائع باطل بالاجماع
اذ لو جاز لبطل دلالة المعجزة وهو محال وهكذا فى السهو وقال القاضى دلالة المعجزة فيما تعمد اليه
وأما ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة (قوله وفى عصمتهم عن سائر الذنوب) يعنى به

على علم تعمدهم الكذب مقيد بدعوى الرسالة وما يبلغون من الله تعالى على ماذكر فى المواقف ولايتم غيره على مايستفاد من كلام الشارح وقوله هذا كله بعد الوحى لايلائم قوله معصومون عن الكفر قبل الوحى وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور الى آخره فانه يقتضى أن يكون الكلام فى سائر الذنوب بعد الوحى وقبله كالكلام فى الكفر (قوله فما كان منقولا بطريق الآحاد) سواء بلغ حد الشهرة أولا فمردود لان نسبة الخطا الى الرواة أهون من نسبة المعاصى الى الانبياء وما كان بطريق التواتر فقسمان ما يمكن حمل خصوصياتها على أمر يخرجها عن كونها ذنوبا كحمل قول ابراهيم عليه الصلاة والسلام انى سقيم على انى سقيم فيما بعد فيحمل عليه ان أمكن والا فيحمل لفظ الذنب الواقع فيه على ترك الاولى أو كونه قبل البعثة أو على الصغيرة والحمل على ترك الاولى أنسب بمنصب النبوة وعلى الصغيرة بلفظ الذنب والتوبة الى غير ذلك ورجح الشارح الاول فاختاره وسوى بينهما المواقف وبما قررناه اندفع ما يقال انه لا تقابل بين الحمل على ترك الاولى والصرف عن الظاهر ولم يحتج الى تخصيص الصرف عن الظاهر بما سوى الحمل على ترك الاولى لضرورة تصحيح التقابل أو تصرف النسبة الى غيرهم بأن يكون التوجيه الاول من قبيل التجوز فى النسبة والثانى من قبيل التجوز فى الطرف (قوله ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم فى الدين وذلك تابع لكمال نبيهم) فيه بحث لجواز كون الترجيح بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة أعمالهم والآدمى وبنو آدم أشهر فى نوع الانسان بحيث يشمل آدم وحواء دون ولد آدم فمن لم يفرق بين بنى آدم وولد آدم فجعل الحديث دليلا على كونه صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل من آدم فقد سها وقد يجعل دليلا بمعونة ان نوحا أو ابراهيم أو موسى أو عيسى على اختلاف الاقوال أفضل من آدم والافضل من الافضل أفضل لكن هذا الحكم اختلافى لان بعضهم قال آدم أفضل منهم فبناء أفضليته صلى الله تعالى عليه وسلم بجعلها خلافية على ان الحديث خبر الواحد فلا يفيد اليقين والاستدلال بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم أنا أكرم الاولين والآخرين عند الله ولا فخر أتم (قوله والملائكة عباد الله) أى مملوكون لله فى القاموس العبد الانسان حرا كان أو رقيقا والمملوك وقد ضمن وصفهم بالعبودية رد كونهم بنات الله اذ الولادة تنفى الملك ووصفهم بقوله العاملون بأمره دون العصمة لان الثابت بالادلة مجرد ذلك وأما العصمة نفيا واثباتا فأدلتها متعارضة ظنية لا تفيد العلم واليقين وعدم ورود نقل الادلة وعدم دلالة عقل فى الذكورة والانوثة لانفيا ولا اثباتا يقتضى عدم الوصف بالذكورة والانوثة وعدم الوصف بنفيهما أيضا لان عدم الدليل على شئ من الطرفين يقتضى التوقف ولا دلالة لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا على نفى الانوثة لانه يحتمل أن يكون الذم على جعل الجميع اناثا وليس لك أن تستدل على الوصف بالذكورة والانوثة بأن ظاهر استثناء

وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحى وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية وانما الخلاف فى أن امتناعه بدليل السمع أو العقل واما سهوا فجوزه الاكثرون وأما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائى وأتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحى وأما قبل الوحى فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهبت المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحى وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء مما يشعر بكذب أو معصية فما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان أمكن والا فمحمول على ترك الاولى أو كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك فى الكتب المبسوطة (وأفضل الانبياء عليهم السلام محمد صلى الله عليه وسلم) لقوله تعالى كنتم خير أمة الآية ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم فى الدين وذلك تابع لكمال نبيهم الذى يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام أنا سيد ولد آدم ولا فخر ضعيف لانه لا يدل على كونه أفضل من آدم بل من أولاده (والملائكة عباد الله تعالى العاملون بأمره) على ما دل عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون

ماسوى الكذب فى التبليغ (قوله أو العقل) وهو مذهب المعتزلة قالوا صدور الكبيرة يؤدى الى النفرة المانعة عن الانقياد وفيه فوات الاستصلاح والغرض من البعثة ويرد عليه أن الفساد فى الظهور والكلام فى الصدور (قوله جوزوا اظهار الكفر تقية) أى خوفا لان اظهار الاسلام حينئذ القاء النفس فى التهلكة ورد بأنه يفضى الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ أولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة وأيضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام فى زمن نمروذ وفرعون مع شدة خوف الهلاك وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك فى بعض الصور باعلام من الله تعالى (قوله فمصروف عن ظاهره) أى بطريق صرف النسبة الى غيرهم فان الحمل على ترك الاولى ونحوه صرف عن الظاهر أيضا وفيه توجيه آخر بحمل العام على ما عدا الخاص المقابل (قوله ولا شك ان خيرية الامة الخ) فيه منع ظاهر لجواز أن تكون الخيرية بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة أعمالهم (قوله لانه لا يدل على كونه الخ) قد يقال المراد بأولاد آدم فى

لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون (لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة) اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات الله تعالى محال باطل وافراط فى شأنهم كما ان قول اليهود ان الواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ تفريط وتقصير فى حالهم فان قيل أليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم * قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن أمر ربه لكنه لما كان صفة الملائكة فى باب العبادة ورفع الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا بالعبادة فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا وأما هاروت وماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو وكانا يعظان الناس ويعلمان السحر ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر فى تعليم السحر بل فى اعتقاده والعمل به (ولله كتب أنزلها على أنبيائه وبين فيها أمره ونهيه ووعده ووعيده) وكلها كلام الله تعالى وهو واحد وانما التعدد والتفاوت فى النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التوراة ثم الانجيل ثم الزبور كما ان القرآن كلام واحد ولا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار الكتابة والقراءة يجوز أن يكون بعض السور أفضل كما ورد فى الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته أفضل لما انه أنفع أو ذكر الله تعالى فيه أكثر ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض أحكامها (والمعراج لرسول الله عليه الصلاة والسلام فى اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى

العرف هو نوع الانسان وهو المتبادر أيضا وفيه ما فيه وقد يوجه أيضا بأن فى أولاده من هو أفضل منه كنوح أو ابراهيم أو موسى أو عيسى عليهم السلام على اختلاف الاقوال وفيه ضعف أيضا اذ قد قيل بأن آدم عليه السلام هو الافضل لكونه أبا البشر والاولى أن يستدل بقوله عليه السلام أنا أكرم الاولين والآخرين على الله ولا فخر (قوله بدليل صحة استثنائه) اذ الاصل فى الاستثناء هو الاتصال وأيضا لو لم يندرج فى الملائكة لم يتناوله أمرهم بالسجود فلم يوجد فسقه عن أمر ربه وقد يجاب بأن أمر الاعلى يتضمن أمر الادنى بلا مرية (قوله صح استثناؤه منهم تغليبا) فحينئذ يكون الامر بالسجدة لجماعة فيهم ابليس وعبر عنهم بالملائكة تغليبا (قوله وهو واحد) أى

ابليس عن الملائكة دل على انه ملك واثبات الذرية له فى قوله تعالى أفتتخذونه وذريته أولياء دل على ان له أنثى فثبت الذكر والانثى الا ان الاستثناء يعارضه ما يخرج دلالته عن الملائكة عن كونها قطعية ولعل جعلهم الملائكة بنات الله لسترهم عن الاعين وذلك يليق بالبنات ولذلك ظهر عيسى عليه السلام ولم يستتر (قوله ولله تعالى كتب أنزلها على أنبيائه) لم يذكر عدد الكتب اشارة الى أن العدد لم يثبت بدليل يفيد اليقين فالاولى ترك العدد فى التسمية لئلا يخرج كتاب أو يدخل غير كتاب على ان ما ورد ان الكتب مائة وأربع ينافيه ما ورد ان المرسلين ثلثمائة وثلاثة عشر لان الرسول من له كتاب وشريعة ودفع التنافى يحوج الى التكلف ولم يقل أنزلها على رسله مع ان الكتاب من بين الانبياء مخصوص بالرسل لانه يقتضى أن يكون المنزل عليه رسولا قبل انزال الكتاب فليس نزل على رسله خلاف الاولى كما يتوهم بل لاختيار الاولى وقوله وبين فيها أمره ونهيه ينتقض بالزبور لانه لم يكن فيه الا الثناء والادعية وقوله وهو واحد فسر بان الكل متحد فى كونها كلام الله تعالى غير متفاوتة فى تلك الصفة وانما التعدد والتفاوت فى النظم المقروء المسموع وفيه انه لا فائدة فى هذا الحكم وقد يفسر قوله وكلها كلام الله بأن الكل دال على كلام الله تعالى ويجعل قوله وهو واحد بمعنى ان كلام الله واحد لا تعدد فيه وهو بعيد عن العبارة جدا والمتجه ان المراد ان كلام الله تعالى واحد فى نفسه وانما التعدد باعتبار وجوده اللفظى وكذا ترجيح البعض على البعض وهو المراد بالتفاوت فجعل التفاوت لتفسير التعدد وهم وقوله كما ورد فى الحديث ينبغى أن يكون متعلقا بتفضيل الكتب وتفضيل السور لان كلا منهما انما يعلم من الشرع (قوله والمعراج لرسول الله محمد صلى الله عليه وسلم الخ) الظاهر العروج الا أنه أطلق المعراج وأراد العروج اشارة الى أن العروج كان بالمعراج على ما ذكر أرباب السير انه ظهر فى بيت المقدس من الصخرة الى السماء معراج فى غاية الحسن والجمال وهو المعراج الذى تعرج منه الملائكة الى السماء احدى عارضتيه من الياقوت الاحمر والاخرى من الزبرجد الاخضر واحدى درجاته من الفضة وأخرى من الذهب مكللة بالدر والياقوت وهو الذى يظهر منه ملك الموت لقبض الروح ويراه المحتضر فلاجله ينظر جدا ويبالغ فى النظر والجواب أن المراد الرؤيا بالعين مبنى على ان الرؤيا جاء مصدر رأى بالبصر كالرؤية الا أنه فى رأى فى المنام أشهر وبعضهم حمل قول عائشة رضى الله تعالى عنها على معراج آخر وجمع بين كلام عائشة وغيره بتجويز تعدد المعراج وأما ما قاله بعض متأخرى أصحاب السير ان كلام عائشة مبنى على انها كانت فى زمن المعراج صغيرة ولم تحققه ومعاوية كان لم يسلم فلم يعرفه فليس بشئ ولا ينبغى أن يصغى اليه لان عائشة رضى الله تعالى عنها مع حرصها فى معرفة أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم يبعد كال البعد أن تقنع بمعرفة أيام صغرها ولا تحققها عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكذلك معاوية مع طول عهده فى الاسلام ورؤيته صلى الله تعالى عليه وسلم لربه فى هذه الليلة مما أنكرته عائشة وجمع من الصحابة واثبات الرؤية منقول عن ابن عباس والحسن البصرى وعروة والزبير وكعب الاحبار والزهرى وأبى الحسن الاشعرى

ماشاء الله تعالى من العلى حق) أى ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالته انما يبتنى على أصول الفلاسفة والا فالخرق والالتئام على السموات جائز والاجسام كلها متماثلة يصح على كل ما يصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها فقوله فى اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان فى المنام على ما روى عن معاوية انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج وقد قال تعالى وما جعلنا الرؤيا التى أريناك الا فتنة للناس وأجيب بأن المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان معه روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج فى المنام أو بالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة أنكروا أمر المعراج غاية الانكار بل وكثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج فى اليقظة لم يكن الا الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب وقوله ثم الى ما شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف أقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعى ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة أو العرش أو غير ذلك آحاد ثم الصحيح انه عليه السلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه (وكرامات الاولياء حق) والولى هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصى المعرض عن الانهماك فى اللذات والشهوات وكرامته ظهور أمر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقية الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحادا وأيضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب

الكل متحد من حيث انه كلام الله تعالى وان تفاوت من حيث خصوصيات النظم المقروء فعطف التفاوت على التعدد قريب من العطف التفسيرى ولك أن تقول كلها كلام الله تعالى أى دال عليه فمعنى الوحدة ظاهر والاول أنسب بقوله كما ان القرآن كلام واحد (قوله أى ثابت بالخبر المشهور) يفهم منه ان المعراج الى السماء أيضا مشهور وما ثبت بطريق الآحاد هو خصوصية ما اليه من الجنة أو غيرها (قوله وأجيب بأن المراد الرؤيا بالعين) وقد يجاب أيضا بأن المراد رؤيا هزيمة الكفار فى غزوة بدر وقيل هى رؤيا انه سيدخل مكة وقيل سماها رؤيا على قول المكذبين نحو قوله تعالى أين شركائى (قوله والمعنى ما فقد جسده) والاولى أن يجاب بأن المعراج كان مكررا مرة بشخصه ومرة بروحه وقول عائشة رضى الله عنها حكاية عن الثانية (قوله يكون استدراجا) ان وافق غرضه والا يسمى اهانة كما روى ان مسيلمة الكذاب دعا لاعور أن تصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره ويسمى معونة قالوا الخوارق أربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وفيه نظر بل هى ستة بضم الارهاص والاستدراج (قوله وأيضا الكتاب ناطق الخ) * ان قيل الاول ارهاص لنبوة عيسى عليه السلام أو معجزة لزكريا عليه السلام والثانى معجزة لسليمان عليه السلام * قلنا نحن لا ندعى الا ظهور خارق من بعض الصالحين بلا دعوى النبوة وقصد اثباتها ولا يضرنا

وأكثر أتباعه لكن اختلفوا فى انه هل هو بالقلب بأن أعطى لقلبه حال البصر فرآه رؤية البصر أو بالبصر والصحيح الاول لان ابن عباس صرح فى بعض ما روى عنه بالقلب وفى البعض أطلق وجعل بعض الائمة الاحوط فيه التوقف لان شيأ من أدلة الطرفين لا يفيد اليقين والمسلك يقينى (قوله العارف بالله وصفاته حسب ما يمكن) ان أريد حسب ما يمكن للنوع فيلزم انتفاء ولاية ماسوى أفضل النوع وان أريد حسب ما يمكن لذلك الشخص فيلزم أن لا يكون فائت الوقت الذى يمكن له صرفه فى المعرفة وليا لانه لم يعرف حسب ما يمكن له لانه لو صرف ذلك الوقت للمعرفة لزاد معرفته الا أن يقال المراد حسب ما يمكن له ومداره ليس على عدم تضييع وقت بل على انجذاب ولطف من الله تعالى فيجوز أن يمن على أحد بالتوبة وضبط الوقت بعد تضييع مدة مديدة يمكن له من معرفة ذاته وصفاته وقوله فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يريد به خارق عادة لا يكون كذلك والمقصود ضبط خارق العادة فعلى هذا ينقسم الى معجزة وكرامة واستدراج وأورد عليه انه غير حاصر لانه ان وافق الغرض فاستدراج والا فاهانة كما روى أن مسيلمة الكذاب لما دعا لاعور بان يصير عينه العوراء بصيرا فصار أعمى وقد نقل تقسيم الخارق الى معجزة وكرامة ومعونة واهانة واعترض عليه بخروج الارهاص والاستدراج وما ظهر من مريم هو الحمل من غير ذكر وظهور الرزق من غير سبب وما ظهر من صاحب سليمان احضار سرير بلقيس من بعيد قبل ارتداد الطرف وما يقال من ان الاول معجزة لزكريا والثانى لسليمان عليهما السلام لا يرده ما يقال المعجزة ما قارن التحدى ولا مقارنة هنا لانه ينافيه ما سيرد ان كرامة الولى معجزة للنبى الا أن يقال ما سيأتى مسامحة والمراد انه كالمعجزة فى الدلالة على نبوة النبى وكون الكرامة معجزة مسامحة لا يخرجها عن الكرامة

تسميته

سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم أورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة جدا فقال (فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولى من قطع المسافة البعيدة فى المدة القليلة) كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة (وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة اليها) كما فى حق مريم فانه قال تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم أنى لك هذا قالت هو من عند الله (والمشى على الماء) كما نقل عن كثير من الاولياء (وفى الهواء) كما نقل عن جعفر بن أبى طالب ولقمان السرخسى وغيرهما (وكلام الجماد والعجماء) واندفاع المتوجه من البلاء وكفاية المهم من الاعداء أما كلام الجماد فكما روى انه كان بين يدى سلمان وأبى الدرداء رضى الله عنهما قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها وأما كلام العجماء فتكليم الكلب لاصحاب الكهف وكما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذ التفتت البقرة اليه وقالت انى لم أخلق لهذا انما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم فقال النبى عليه السلام آمنت بهذا (وغير ذلك من الاشياء) مثل رؤية عمر رضى الله عنه وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى انه قال لامير جيشه يا سارية الجبل الجبل تحذيرا له من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رضى الله عنه السم من غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب عمر رضى الله عنه وأمثال هذا أكثر من أن تحصى ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بأنه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبى من غير النبى أشار الى الجواب بقوله (ويكون ذلك) أى ظهور خوارق العادات من الاولياء أو الولى الذى هو من آحاد الامة (معجزة للرسول الذى ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته لانه يظهر بها) أى بتلك الكرامة (انه ولى ولن يكون وليا الا وان يكون محقا فى ديانته وديانته الاقرار) باللسان والتصديق بالقلب (برسالة رسوله) مع الطاعة له فى أوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولى الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبى عليه السلام معجزة سواء ظهر ذلك من قبله أو من قبل آحاد من أمته وبالنسبة الى الولى كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبى لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بوجب المعجزات بخلاف الولى (وأفضل البشر بعد نبينا)

تسميته ارهاصا أو معجزة لنبى هو من أمته وسياق الآيات يدل على انه لم يكن هناك دعوى النبوة ولا قصد التصديق بل لم يكن زكريا علم بذلك والا لما سأل بقوله أنى لك هذا كذا فى شرح المقاصد وفيه بحث لان الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع والا فالنزاع لفظى ولا يخفى فساده على ان سؤال زكريا يحتمل أن يكون امتحانا لمعرفة مريم (قوله بينا رجل يسوق الخ) اعلم ان بينا بألف الاشباع وبينما بما المزيدة من الظروف الزمانية اللازمة الاضافة الى الجملة الاسمية وفيهما معنى المجازاة فلا بد لهما من جواب فان تجردا عن كلمتى المفاجأة فهو العامل والا فالعامل معنى المفاجأة فى تلك الكلمتين (قوله فقال الناس) أى عند حكاية النبى عليه السلام هذه القصة التى سمعها من الملك قال الناس متعجبا بقرة تكلم أى تتكلم فحذف احدى التاءين فقال عليه السلام آمنت بهذا أى صدقت الملك فيما سمعت منه من تكلم البقرة (قوله أشار الى الجواب بقوله الخ) حاصله ان الاشتباه عند ادعائه الرسالة لنفسه وهو مستحيل منه لانه متدين مقر برسالة رسوله وعند عدم الادعاء لا اشتباه لانه كرامة له ومعجزة لرسوله وقد سبق فى صدر الكتاب ان عد الكرامة معجزة انما هو بطريق التشبيه لاشتراكهما فى الدلالة على حقية دعوى النبوة

(قوله ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء) والاستاذ أبو اسحق وأبو عبد الله الحليمى منا وتقييد المعتزلة بالمنكرين لاخراج أبى الحسن البصرى منهم فانه يوافقنا وحاصل الاستدلال انه ينسد باب اثبات النبوة وحاصل الجواب أن الكرامة اعانة على الاثبات لانها معجزة يعنى كالمعجزة فى اثبات دعوى النبوة والا فما لم يقارن دعوى الرسالة والتحدى ليس بمعجزة ويمكن نقض استدلالهم بالسحر فانه يجرى فى السحر بان يقال لو كان السحر ثابتا لالتبس بالمعجزة فينسد باب اثبات النبوة فما هو جوابهم عنه جوابنا وينبغى أن لا يخص انكار المعجزة بالكرامة بل بمطلق خارق العادة كرامة كان أو استدراجا

سنة وبعدها قد يكون وقد لا يكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى أو على الخلق بدليل سمعي أو عقلي والمذهب انه يجب على الخلق سمعا لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبي عليه السلام نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما أشار اليه بقوله (والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ أحكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم وأخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم وقسمة الغنائم) ونحو ذلك من الامور التي لا يتولاها آحاد الامة * فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن أين يجب نصب من له الرياسة العامة * قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال أمر الدين والدنيا كما يشاهد في زماننا هذا * فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة اماما كان أو غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك * قلنا نعم يحصل بعض النظام من أمر الدنيا ولكن يختل أمر الدين وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى * فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فتعصى الامة كلهم وتكون ميتتهم ميتة جاهلية * قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل بعدها دور الخلافة ينقضي دون دور الامامة بناء على ان الامام أعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة أعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلاثة دون امامتهم وأما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل (ثم ينبغي أن يكون الامام ظاهرا) ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام (لا مختفيا) من أعين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء (ولا منتظرا) خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع موارد الشر والفساد

(قوله لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف الحديث) فان وجوب المعرفة يقتضي وجوب الحصول وهذه الادلة لمطلق الوجوب واما انه لا يجب علينا عقلا ولا على الله تعالى أصلا فلبطلان قاعدة الوجوب على الله تعالى والحسن والقبح العقليين وأيضا لو وجب على الله تعالى لما خلا الزمان عن الامام والميتة بكسر الميم بناء النوع كالجلسة ومعنى النسبة الى الجاهلية كونها على طريقة أهل الجاهلية وخصلتهم وقد يقال المراد ههنا بالامام هو النبي عليه السلام قال الله تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما وذلك بالنبوة (قوله فتعصي الامة كلهم) لان ترك الواجب معصية والمعصية ضلالة والامة لا تجتمع على ضلالة وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن

الخلافة (قوله ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب) جعل المواقف الوجوب أيضا مختلفا فيه فان الخوارج جعلوه من الجائزات وقوله وانما الخلاف في انه يجب على الله يعني ذهب اليه الامامية والاسماعيلية وقوله بدليل سمعي يعني كما هو عندنا أو عقلي يعني عند أكثر المعتزلة وعند الزيدية أقول وسمعا وعقلا أيضا عند كثير من المعتزلة كالجاحظ والكعبي وأبي الحسن (قوله ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما أشار اليه الخ) حمل قوله والمسلمون لا بد لهم الخ على مسئلة وجوب نصب الامام سمعا والاستدلال عليه بما حاصله ان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعي واجب سمعا كالواجب الشرعي ويمكن حمله على دليل مشهور مسطور في الكتب وهو ان في ترك نصب الامام خوف ضرر فوق هذه الواجبات المفضي الى هلاك الجميع لما انا نعلم علما يقارب الضرورة ان شرع هذه الامور لمصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا فمع فوتها يختل نظام العالم ويفضي الى ما يفضي فمعنى قوله لا بد لهم لا بد لهم في بقائهم وعلى ما ذكره الشارح معناه لا بد لما يجب عليهم في الدين ودفع الضرر المظنون واجب بقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا ضرار في الدين والصغار جمع صغير كالكرام جمع كريم والصغائر جمع صغيرة كالغنائم جمع غنيمة وقوله فان قيل انما يتوجه على هذا الدليل دون الاولين والمراد بالرياسة العامة الرسالة العامة في الدنيا ليصح قوله اماما كان أو غيره فان من له الرياسة في الدين والدنيا في نيابة الرسول لا يكون غير امام وحينئذ قوله فان انتظام الامر يحصل بذلك في غاية الضعف كما ترى يرشد اليه قوله في الجواب يحصل بعض النظام في أمر الدنيا فالسؤال ليس بشيء وقوله فتعصى الامة كلهم وتكون ميتتهم ميتة الجاهلية يريد ان اللازم باطل لما ان في الازمنة الماضية بعد الخلفاء الراشدين أكابر الامة من التابعين وتبعهم الى غير ذلك من الائمة المجتهدين الذين لا خفاء في جلالة قدرهم في الدين وقيل لان اجتماع الامة على الضلالة لا يجوز لقوله عليه الصلاة والسلام لا تجتمع أمتي على الضلالة وقد يجاب عن هذه الشبهة بانه انما يلزم المعصية لو تركوا نصب الامام عن قدرة واختيار ومحصوله تخصيص الحديث بمن مات في زمان لم يترك فيه نصب الامام لعجز واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات وكذا المراد باجتماع الامة على الضلالة عدم الاجتماع عن قدرة واختيار بل نقول لم يجتمعوا لان المراد بالاجتماع على الضلالة الحكم بكونها حقا لا العمل بها اكراها وبهذا الجواب يندفع الاشكال بعد الخلفاء العباسية

عجز

وانحلال نظام أهل الظلم والعناد لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على رضى الله عنه ثم ابنه الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه على زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضا ثم ابنه محمد التقى ثم ابنه على النقى ثم ابنه الحسن العسكرى ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدى وقد اختفى خوفا من أعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع فى طول عمره وامتداد أيامه كعيسى والخضر عليهما السلام وغيرهما وأنت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء فى عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى الامامة كما فى حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وأيضا عند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام أشد وانقيادهم له أسهل (ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببنى هاشم) وأولاد على رضى الله عنه يعنى يشترط أن يكون الامام قرشيا لقوله عليه السلام الائمة من قريش وهذا وان كان خبر واحد لكن لما رواه أبو بكر رضى الله عنه محتجا به على الانصار ولم ينكره أحد فصار مجمعا عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا أو علويا لما ثبت بالدليل من خلافة أبى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم مع انهم لم يكونوا من بنى هاشم وان كانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر بن كنانة وهاشم هو أبو عبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ابن قصى بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤى بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة ابن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بنى هاشم لان العباس وأبا طالب ابنا عبد المطلب وأبو بكر قرشى لانه ابن أبى قحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب ابن لؤى وكذا عمر لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدى بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن أبى العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف (ولا يشترط) فى الامام (أن يكون معصوما) لما مر من الدليل على امامة أبى بكر مع عدم القطع بعصمته وأيضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل وأما فى عدم الاشتراط فيكفى عدم دليل الاشتراط احتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة والجواب المنع وان الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالما وحقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى فى العبد الذنب مع بقاء

عجز واضطرار فلا اشكال اصلا (قوله مع عدم القطع بعصمته) يرد عليه ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع انما ينافى الثانى لا الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع أهل البيعة غير معلوم (قوله فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما) * ان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم

(قوله لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم) حيث رجحوا المهدى فى الفضل على امامة الخلفاء الكرام سوى على رضى الله تعالى عنه ولا يخفى ان ذكر هذه المسئلة فى هذا المقام لامر المهدى المختفى والاولى بحالها ايرادها فى شرح قوله ولا تختص ببنى هاشم وأولاد على وفى قوله بل غاية الامر ان يوجب خفاء دعوى الامامة بحيث يجوز ان يكون زمانه أخوف من أزمنة امامه بحيث لا يمكن ظهوره كما لا يمكن لامامه اظهار الامامة (قوله ويكون) عطف على يكون فى قوله وينبغى ان يكون يقال يجب ذلك فلا يصح عطفه على يكون بل يجب عطفه على ينبغى وفيه ان كونه ظاهرا أيضا واجب كما أوضحه بيان الشارح وكلمة ينبغى أعم من الواجب وان كان أكثر استعمالها استعمالا فى الاولوية وقوله ولا يجوز من غيرهم يدفع توهم الاولوية (قوله ولا يشترط فى الامام أن يكون معصوما لما مر من الدليل عليه) لا يخفى ان الاولى تفسير العصمة قبل اقامة الدليل على نفى اشتراطه لان تعقل الدعوى يتوقف عليه بل لان مقدمات الدليل أيضا تتوقف عليه بل الاولى تحقيق مفهوم العصمة فى بحث عصمة الانبياء كما فى كتب القوم ومن شرط عصمة الامام انما شرطه فى زمان الامامة لا قبله اذ لا موجب لاشتراطه قبله وحاصل الدليل الاول ان الاجماع انعقد على خلافة أبى بكر مع ان أهل الاجماع لم يقطعوا بعصمته ايام امامته كيف والعصمة ان لا يخلق الله فى العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره ولا طريق معرفة لهذا الا بالوحى اذ لا يعلم الغيب الا الله تعالى وبهذا اندفع ما أورد عليه ان الشرط عصمته لا العلم بعصمته وعدم القطع انما ينافى الثانى لا الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع أهل البيعة غير معلوم وحاصل الدليل الثانى ان عدم الدليل على الاشتراط يفيد عدم الاشتراط ولا يخفى ان هذا من المسالك الضعيفة على انه يتجه عليه انه لو تم هذا لثبت عصمة أبى بكر اذ عدم الدليل على خلق الذنب فيه دليل على عدمه (قوله والجواب المنع) أى منع ان غير المعصوم ظالم ومن العجائب ما قيل * فان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما اذ يقال له ان غير المعصوم اذا أصلح دينه بالقربة ليس ظالما فلا تنس التوبة والاصلاح ولا تكن مصر الدفع ما توهمت ورده على ان تعريف العصمة ليس على ظاهره الذى يجب أن يراعى فى التعريفات والمراد بعدم خلق الله أمر يكون مآله ذلك وهو ملكة اجتناب المعاصى مع التمكن منها وانتفاء الملكة

قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتداء ولهذا قال الشيخ أبو منصور رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية في نفس الشخص أو في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه (ولا ان يكون أفضل أهل زمانه) لان المساوي في الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان أعرف بمصالح الامامة ومفاسدها وأقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول أدفع للشر وأبعد عن اثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بأن بعضهم أفضل من البعض * فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد * قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين يجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم من ذلك من امتثال أحكام متضادة وأما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد (ويشترط أن يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة) أي مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر في أعين الناس والنساء ناقصات عقل ودين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور (سائسا) أي مالكا للتصرف في أمور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعونة بأسه وشوكته (قادرا) بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته (على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم) اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض من نصب الامام (ولا ينعزل الامام بالفسق) أي بالخروج عن طاعة الله تعالى (والجور) أي الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف قد كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء فبقاء أولى وعن الشافعي رحمه الله ان الامام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وأمير وأصل المسئلة ان الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعي رحمه الله لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند أبي حنيفة رحمه الله هو من أهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور في كتب الشافعية

خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما * قلت معنى قوله حقيقة العصمة كذا ان مآلها وغايتها ذلك وأما تعريفها فهي ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وقد يعبر عن تلك الملكة باللطف لحصولها بمحض لطف الله تعالى وفضل منه ولا يخفى ان من لبس له تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل ثم ان الظلم المطلق أخص من المعصية لانه التعدي على الغير وقد يجاب أيضا بجواز ان يراد بالعهد في الآية عهد النبوة على ما هو رأي أكثر المفسرين (قوله لا تزيل المحنة) أي التكليف سمي بها لانه يمتحن الله عباده ويبلوهم أيهم أحسن عملا (قوله قلنا غير الجائز هو نصب الخ) وقد يجاب أيضا بأن معنى جعل الامامة شورى ان يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولا تجاوزهم الامامة ولا النصب ولا التعيين وحينئذ لا اشكال أصلا (قوله ولا ينعزل الامام بالفسق) * لا يقال بل ينعزل لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان النيل بمعنى الوصول وهو آني ابتداء وزماني بقاء * لانا نقول الوصول بالمعنى المصدري أمر آني لا بقاء له وانما الباقي هو الوصول بالمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال للحدوث فليتأمل (قوله ولان العصمة ليست بشرط ابتداء) يرد عليه انه ان أريد بالعصمة ملكة الاجتناب

لا يستلزم عدم الاجتناب عنها وما قيل ان الظلم هو التعدي على الغير فيكون أخص من المعصية فعه وصف المرء بالظالم على نفسه وتفسير الظلم بوضع الشيء في غير محله وما قيل المراد بالعهد النبوة عدول عن الظاهر لا يدفع الاستدلال بالظاهر (قوله انها خاصية في نفس الشخص أو في بدنه) لعله أراد الامتناع العادي مع التمكن من الذنب فلم يكن فاسدا والمراد بالمحنة التكليف قيل سمي بها لانه يمتحن الله عباده ويبلوهم أيهم أحسن عملا (قوله ولا ان يكون أفضل من أهل زمانه) كما زعمت الشيعة وان وافقهم بعض أهل السنة حتى الاشعري على ما في الكفاية وأما ما أورده على جعل الامامة شورى كان الاولى بحاله ان يذكره سابقا حيث ذكر حديث جعل الائمة شورى وقد عرفت له معنى لا يتجه عليه السؤال فتذكر (قوله أي مسلما حرا) لا يبعد ان يدرج في الولاية المطلقة الكاملة توحده في الحكومة فيفيد البيان عدم صحة نصب امامين مستقلين وشجاعة الامام عبارة عن كونه قوي القلب بحيث يمكنه رياسة العسكر واقامة المقابلة مع العدو وان لم يقدر بنفسه على الحرب كذا في الكفاية (قوله ولا ينعزل الامام بالفسق) قيل لا يقال بل ينعزل لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان النيل بمعنى الوصول وهو آني ابتداء وزماني بقاء لانا نقول الوصول بالمعنى المصدري أمر آني لا بقاء له وانما الباقي الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال للحدوث هذا ومبناه على الغفلة ان مجرد الفسق ليس ظلما بل الفسق مع عدم الاصلاح بالتوبة وأورد على قوله لان العصمة ليست بشرط ابتداء انه ان أريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب اذ المطلوب ان لا يشترط عدم الفسق وان أريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع اذ قالوا تشترط العدالة في الامام لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا وثوق بأوامره هذا ومبناه على صرف تعريف العصمة عن فلا

ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان في انعزاله ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة لماله من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء الثلاثة انه لا يجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها وفي فتاوى قاضي خان أجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا أخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه (وتجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر) لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة وأهل الاهواء والمبتدع من غير نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فمحمول على الكراهة اذ لا كلام في كراهة الصلاة خلف الفاسق والمبتدع وهذا اذا لم يؤد الفسق أو البدعة الى حد الكفر وأما اذا أدى فلا كلام في عدم جواز الصلاة ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا (ويصلى على كل بر وفاجر) اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عليه السلام لا تدعوا الصلاة على من مات من أهل القبلة * فان قيل أمثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه لايرادها في أصول الكلام وان أراد ان اعتقاد حقية ذلك واجب وهذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك * قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون أهل الاسلام وطريق أهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التي يتميز بها أهل السنة من غيرهم مما خالف فيه المعتزلة أو الشيعة أو الفلاسفة أو الملاحدة أو غيرهم من أهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه أو غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد (ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير) لما روي في الاحاديث الصحيحة من مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم لقوله عليه السلام لا تسبوا أصحابي فلو ان أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام أكرموا أصحابي فانهم خياركم الحديث ولقوله عليه السلام الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه ثم في مناقب كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من أكابر الصحابة أحاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل وتأويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضي الله عنها والا فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية وأعوانه لان غاية أمرهم البغي والخروج عن طاعة الامام الحق وهو لا يوجب اللعن وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي

فلا تقريب اذ المطلوب ان لا يشترط عدم الفسق وان أريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع حيث قالوا يشترط العدالة في الامامة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق بأوامره (قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام الخ) اعلم ان مباحث الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس في باب الامامة اعتقادات فاسدة ومالت فرق أهل البدع والاهواء الى تعصبات باردة تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين ألحقت تلك المباحث بالكلام وأدرجت في تعريفه عونا للقاصرين وصونا للائمة المهتدين عن مطاعن المبتدعين (قوله ولا نصيفه) هو مكيال مخصوص فالضمير لاحدهم وقد يجيء بمعنى النصف فالضمير للمد (قوله فبحبي أحبهم) أي فأحبهم بحبي بمعنى ان المحبة المتعلقة بهم عين المحبة

ظاهره وحمله على ملكة الاجتناب وقد عرفت ان الداعي اليه ضعيف (قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام) جعل الامامة من مقاصد علم الكلام على أصل أهل السنة مسامحة قال صاحب المواقف ومباحث الامامة عندنا من الفروع وانما ذكرناها في علم الكلام تأسيا بمن قبلنا لحقيقة الامر تقتضي ان يجمع ايراد مباحث الامامة مع ايراد هذه المباحث في الحاجة الى الاعتذار المذكور

اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي عليه السلام نهى عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة وما
نقل من لعن النبي عليه السلام لبعض من أهل القبلة فلما انه يعلم من أحوال الناس ما لا يعلمه
غيره وبعضهم أطلق اللعن عليه لما انه كفر حين أمر بقتل الحسين رضي الله عنه واتفقوا على
جواز اللعن على من قتله أو أمر به أو أجازه أو رضي به والحق ان رضا يزيد بقتل الحسين واستبشاره
بذلك واهانة أهل البيت النبي عليه السلام مما تواتر معناه وان كان تفاصيله آحادا فنحن
لا نتوقف في شأنه بل في ايمانه لعنة الله عليه وأنصاره وأعوانه (ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين
بشرهم النبي عليه الصلاة والسلام) بالجنة حيث قال عليه السلام أبو بكر في الجنة وعمر في الجنة
وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة
وسعد بن أبي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا نشهد
بالجنة لفاطمة والحسن والحسين لما روي في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء أهل الجنة
وان الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم أكثر
مما يرجى لغيرهم من المؤمنين ولا نشهد بالجنة أو النار لاحد بعينه بل نشهد بأن المؤمنين من
أهل الجنة والكافرين من أهل النار (ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر) لانه وان كان
زيادة على الكتاب لكنه ثابت بالخبر المشهور وسئل علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن المسح
على الخفين فقال جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم مدته ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ويوم
وليلة للمقيم وروى أبو بكرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه رخص للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن
وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه أن يمسح عليهما وقال الحسن البصري رحمه الله أدركت
سبعين نفرا من الصحابة رضي الله عنهم يرون المسح على الخفين ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله
ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه دليل مثل ضوء النهار وقال الكرخي اني أخاف الكفر على من لا يرى
المسح على الخفين لان الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين
فهو من أهل البدعة حتى سئل أنس بن مالك رضي الله عنه عن أهل السنة والجماعة فقال ان
تحب الشيخين ولا تطعن في الختنين وتمسح على الخفين (ولا نحرم نبيذ التمر) وهو ان ينبذ تمر
أو زبيب في الماء فيجعل في اناء من الخزف فيحدث فيه لذع كالفقاع فكأنه نهى عن ذلك في بدء
الاسلام لما كانت الجرار أواني الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد أهل السنة والجماعة خلافا
للروافض وهذا بخلاف ما اذا اشتد فصار مسكرا فان القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب اليه
كثير من أهل السنة والجماعة (ولا يبلغ الولي درجة الانبياء) لان الانبياء معصومون مأمونون
عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام
بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي أفضل من
النبي كفر وضلال نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة أفضل أم مرتبة الولاية بعد القطع بأن النبي
متصف بالمرتبتين وانه أفضل من الولي الذي ليس بنبي (ولا يصل العبد) ما دام عاقلا بالغا (الى
حيث يسقط عنه الامر والنهي) لعموم الخطابات الواردة في التكليف واجماع المجتهدين على
ذلك وذهب بعض المباحيين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر
من غير نفاق سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى
انه يسقط عنه العبادات الظاهرة من الصلاة والصوم والزكاة والحج وغير ذلك وتكون عبادته

(قوله لما انه يعلم من أحوال الناس الخ) لا يقال هذا انما يتم في الاشخاص وأما في الانواع كآكل الربا وشارب الخمر والفروج على المسروج فلا لانه يعلم من ترتيب اللعن على الوصف انه المناط وفي قوله فنحن لا نتوقف في شأنه منافاة لما قاله الغزالي في الاحياء في لعنة الاشخاص خطر فليجتنبه ولا خطر في السكوت عن لعنة ابليس فضلا عن غيره

المتعلقة بي وهكذا قوله فيبغضني أبغضهم (قوله فلما انه يعلم من أحوال الناس الخ) هذا انما يتم في خصوصيات الاشخاص وأما في الطوائف المذكورة بالاوصاف كآكل الربا وشارب الخمر والفروج على المسروج فلا بل ترتب اللعن على الوصف يدل على انه المناط (قوله ولا يبلغ ولي درجة الانبياء)

الاولى

التفكر وهذا كفر وضلال فان أكمل الناس فى المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا حبيب الله تعالى مع ان التكاليف فى حقهم أتم وأكمل وأما قوله عليه السلام اذا أحب الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها (والنصوص) من الكتاب والسنة تحمل (على ظواهرها) مالم يصرف عنها دليل قطعى كما فى الآيات التى يشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك * لا يقال ليست هذه من النص بل من المتشابه * لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم أقسام النظم على ما هو المتعارف (فالعدول عنها) أى عن الظواهر (الى معان يدعيها أهل الباطن) وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفى الشريعة بالكلية (الحاد) أى ميل وعدول عن الاسلام واتصال واتصاف بكفر لكونه تكذيبا للنبى عليه السلام فيما علم مجيئه به بالضرورة وأما ما يذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان (ورد النصوص) بأن ينكر الاحكام التى دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا (كفر) لكونه تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله عليه السلام فمن قذف عائشة بالزنا كفر (واستحلال المعصية) صغيرة كانت أو كبيرة (كفر) اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعى وقد علم ذلك فيما سبق (والاستهانة بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر) لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول يتفرع ما ذكر فى الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كان حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعى يكفر والا فلا بأن تكون حرمته لغيره أو ثبت بدليل ظنى وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما قد علم فى دين النبى عليه السلام تحريمه كنكاح ذوى المحارم أو شرب الخمر أو أكل ميتة أو دم أو لحم خنزير من غير ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ الى أن يسكر كفر أما لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة أو بحكم الجهل لا يكفر ولو تمنى أن لا يكون الخمر حراما أو لا يكون صوم رمضان فرضا لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه كفر لان حرمة هذه الاشياء ثابتة فى جميع الاديان موافقة للحكمة ومن أراد الخروج عن الحكمة فقد أراد أن يحكم الله بما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسى فى كتاب الحيض انه لو استحل وطء امرأته الحائض يكفر وفى النوادر عن محمد رحمه الله انه لا يكفر وهو الصحيح وفى استحلاله اللواطة بامرأته لا يكفر على الاصح ومن وصف الله بما لا يليق أو سخر باسم من أسمائه أو بأمر من أوامره أو أنكر وعده ووعيده يكفر وكذا التمنى أن لا يكون نبى من الانبياء على قصد استخفاف أو عداوة

الاولى أن يذكره فى مباحث النبوة لانه من مقاصد الفن (قوله فمعناه انه عصمه من الذنوب) أو معناه انه وفقه للتوبة الخالصة والتائب من الذنب كمن لا ذنب له (قوله لا يقال ليست هذه من النص) اعلم ان اللفظ اذا ظهر منه المراد فان لم يحتمل النسخ فمحكم والا فان لم يحتمل التأويل فمفسر والا فان سيق لاجل ذلك المراد فنص والا فظاهر واذا خفى المراد فان خفى لعارض فخفى وان خفى لنفسه وأدرك عقلا فمشكل أو نقلا فمجمل أو لم يدرك أصلا فمتشابه (قوله اذا ثبت كونها معصية) بدليل قطعى ولم يكن المستحل مؤولا فى غير ضروريات الدين فتأويل الفلاسفة دلائل حدوث العالم ونحوه لا يدفع كفرهم هذا فى غير الاجماع القطعى متفق عليه وأما كفر منكره ففيه خلاف (قوله موافقة للحكمة) أى فى حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان لعدم اختلافها باختلاف تلك الحال وأما مثل حرمة الخمر فالحكمة فيه ليست ذاتية فتمنى خلافه يحتمل

(قوله وهذا جهل منه بربه) فيه نظر لان التمنى يكون فى المحالات فلو تمنى مع علمه باستحالة وجوده واستحالة أن يحكم به تعالى كيف يكون جهلا بربه

وكذا لو ضحك على وجه الرضا ممن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة
يسألونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعا وكذا لو أمر رجلا أن يكفر بالله
أو عزم على أن يأمره بكفر وكذا لو أفتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب
الخمر أو الزنا بسم الله وكذا إذا صلى لغير القبلة أو بغير طهارة متعمدا يكفر وإن وافق ذلك القبلة
وكذا لو أطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا إلى غير ذلك من الفروع (واليأس من الله تعالى
كفر) لانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون (والأمن من الله تعالى كفر) اذ لا يأمن
مكر الله الا القوم الخاسرون * فان قيل الجزم بأن العاصي يكون في النار يأس من الله تعالى
وبأن المطيع يكون في الجنة أمن من الله فيلزم أن يكون المعتزلي كافرا مطيعا كان أو عاصيا لانه
اما آمن أو آيس ومن قواعد أهل السنة أن لا يكفر أحد من أهل القبلة * قلنا هذا ليس بيأس
ولا أمن لانه على تقدير العصيان لا ييأس أن يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير
الطاعة لا يأمن أن يخذله الله فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا
ارتكب كبيرة لزم أن يصير كافرا ليأسه من رحمة الله تعالى ولاعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لانا
لا نسلم أن اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق
والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال يوجب الكفر هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من
أهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية أو سب الشيخين أو لعنهما وأمثال
ذلك مشكل (وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر) لقوله عليه السلام من أتى كاهنا
فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد عليه السلام والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن
في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كهنة يدعون
معرفة الامور فمنهم من كان يزعم أن له رئيا من الجن وتابعة تلقي اليه الاخبار ومنهم من كان
يدعي انه يستدرك الامور بفهم أعطيه والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن
وبالجملة العلم بالغيب أمر تفرد به الله تعالى لا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه تعالى والهام بطريق
المعجزة أو الكرامة أو ارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن ذلك فيه ولهذا ذكر في الفتاوى
ان قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون المطر مدعيا علم الغيب لا بعلامة كفر والله أعلم
(والمعدوم ليس بشئ) ان أريد بالشئ الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من ان الشيئية
ترادف الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي فهذا حكم ضروري لم ينازع فيه الا المعتزلة
القائلون بأن المعدوم الممكن ثابت في الخارج وان أريد ان المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي
مبني على تفسير الشئ انه الموجود أو المعدوم أو ما يصح أن يعلم أو يخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع
موارد الاستعمال (وفي دعاء الاحياء للاموات وتصدقهم) أي تصدق الاحياء (عنهم) أي عن
الاموات (نفع لهم) أي للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا بأن القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما
كسبت والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات

(قوله والجمع بين قولهم لا يكفر) يقال هذا مذهب الاشعري وبعض متابعيه والمكفر غيرهم فلا تناقض في كلامهم فلا اشكال
(قوله الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج) مذهب جمهورهم ان الثابت في العدم بسائط الممكنات دون المركبات

أن يكون ارادة تبديل حال الأشخاص والازمان (قوله فان قيل الجزم بأن العاصي يكون في النار
يأس) أي على تقدير كون الجازم عاصيا وقس عليه قوله أمن (قوله ومن قواعد أهل السنة
الخ) معنى هذه القاعدة انه لا يكفر في المسائل الاجتهادية اذ لا نزاع في تكفير من أنكر شيئا من
ضروريات الدين ثم ان هذه القاعدة للشيخ الاشعري وبعض متابعيه وأما البعض الآخر
فلم يوافقوهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا احتياج الى الجمع لعدم
اتحاد القائل (قوله ومطالعة علم الغيب) أي اطلاعه فلا ينافي أن يكون بالقاء الجن (قوله ان له
رئيا من الجن) قال في الصحاح يقال به رئي من الجن أي مس فالمعنى انه تعلقا وقربا من الجن

خصوصا فى صلاة الجنازة وقد توارثه السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له معنى قال صلى الله عليه وسلم ما من ميت يصلى عليه أمة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه وعن سعد بن عبادة أنه قال يارسول الله ان أم سعد ماتت فأى الصدقة أفضل قال الماء فحفر بئرا وقال هذه لام سعد وقال عليه السلام الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب وقال عليه السلام ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوما والاحاديث والآثار فى هذا الباب أكثر من أن تحصى (والله تعالى يجيب الدعوات ويقضى الحاجات) لقوله تعالى ادعونى أستجب لكم ولقوله عليه السلام يستجاب العبد مالم يدع باثم أوقطيعة رحم مالم يستعجل ولقوله عليه السلام ان ربكم حى كريم يستحى من عبده اذا رفع يديه اليه أن يردهما صفرا * واعلم ان العمدة فى ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عليه السلام ادعوا الله وأنتم موقنون بالاجابة واعلموا ان الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختلف المشايخ فى انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا فى ضلال ولانه لا يدعو الله لانه لا يعرفه ولانه وان أقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روى فى الحديث من ان دعوة المظلوم وان كان كافرا تستجاب فمحمول على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس رب انظرنى الى يوم يبعثون فقال الله تعالى انك من المنظرين وهذه اجابة واليه ذهب أبو القاسم الحكيم السمرقندى وأبو النصر الدبوسى وقال الصدر الشهيد وبه يفتى (وما أخبر به النبى عليه الصلاة والسلام من أشراط الساعة) أى علاماتها (من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق) لانها أمور ممكنة أخبر بها الصادق قال حذيفة بن أسيد الغفارى اطلع رسول الله علينا ونحن نتذاكر فقال ماتذاكرون قلنا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث الصحاح فى هذه الاشراط كثيرة جدا فقد روى أحاديث وآثار فى تفاصيلها وكيفياتها فليطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ (والمجتهد) فى العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية (قد يخطئ ويصيب) وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى أن كل مجتهد فى المسائل الشرعية الفرعية التى لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبنى على اختلافهم فى أن لله تعالى فى كل حادثة حكما معينا أم حكمه فى المسائل الاجتهادية ما أدى اليه رأى المجتهد وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية

ورئى على وزن فعيل وتابعة بالنصب عطف على رئيا وهو اسم لفريق من الجن (قوله فقال الله تعالى انك من المنظرين) وهذا اجابة وفيه بحث لجواز أن يكون اخبارا عن كونه من المنظرين فى قضاء الله تعالى السابق دعا أولم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافر فى أمور الدنيا ولا يستجاب فى أمور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله أسيد الغفارى) أسيد بفتح الهمزة وكسر السين المهملة والغفارى بكسر الغين المعجمة (قوله خسف بالمشرق) خسف المكان ذهابه

(قوله ان العالم والمتعلم) يرد مذهب المعتزلة من ان القضاء يتبدل وان لا يثبت مذهب أهل السنة من أن الدعاء والصدقة ينفعان ويمكن أن يقال يثبت نفع الدعاء والصدقة بطريق الاولى (قوله ادعوا الله وأنتم موقنون) يندرج فيه الاجتناب عن المعاصى والتعبد بالعبادات لان الايقان فى الاجابة لا يحصل مالم يرتك فى الاباحة وقوع مانع من الاجابة عنك ١٤٥ (قوله فقال الله تعالى انك من المنظرين) قيل فيه بحث لجواز أن يكون اخبارا عن كونه من المنظرين فى قضاء الله السابق دعا أولم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافرين فى أمور الدنيا ولا يستجاب فى أمور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله من أشراط الساعة) جمع شرط بالتحريك وهو العلامة وأولها دابة الارض تخرج من جبال الصفا تتصدع لها والناس سائرون الى منى أو من الطائف أو بثلاث أمكنة ثلاث مرات معها عصا موسى وخاتم سليمان عليهما السلام تضرب المؤمن بالعصا وتطبع وجه الكافر بالخاتم فينتقش فيه هذا كافر ويأجوج ومأجوج من لا يهمزهما يجعل الالفين زائدتين من يجج ومجج وقرأ رؤبة آجوج وماجوج وأبو معاذ يمجوج كل ذلك من القاموس وفى تفسير البيضاوى هما قبيلتان من ولد يافث بن نوح وقيل يأجوج من الترك ومأجوج من الجبل وهما اسمان أعجميان بدليل منع الصرف وقيل عربيان من أج الظليم اذا أسرع وأصلهما الهمز كما قرأ عاصم ومنع صرفهما للتأنيث والتعريف (قوله والمجتهد) أى المستدل فى العقليات والنقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد يخطئ أى قد يحكم حكما غير مطابق وقد يصيب أى قد يحكم حكما مطابقا وقد يراد بالاصابة الخروج عن

عهدة التكليف فعلى الاول ليس دعوى الاصابة فى مسائل الاصول المخالفين مطلقا اذ الحكم فى الاصول واحد معين عند الكل وعلى الثانى يصوب المخالفان فى الفروع مطلقا وفى الاصول اذا لم يكن أحدهما مكفرا (قوله وهذا الاختلاف مبنى على اختلافهم فى ان لله تعالى فى كل حادثة حكما معينا أم حكمه فى المسائل الاجتهادية ما أدى اليه رأى المجتهد) هكذا وقع عبارته فى التلويح ولعله سهو لان أم المتصلة لازمة لهمزة الاستفهام يليها أحد المستويين والآخر الهمزة والعبارة الصحيحة اختلافهم فى ان لله تعالى فى كل

بحادثة حكما معينا أو احكاما على حسب ما يؤدى اليه رأى المجتهد وعبارة التنقيح منقحة وهى وهذا الاختلاف بناء على ان عندنا فى كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما أدى اليه اجتهاد مجتهد (قوله اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل) ويكون العثور عليه لا عن دليل بمنزلة من يعثر على دفين أو يكون ذلك الدليل اما قطعى والمجتهد مأمور بطلبه أو ظنى والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضها وخفائها وما ذكره من المذهب المختار لا يتأتى فيه الخطأ انتهاء فقط لانه ان وجد دليلا عليه من الله فقد أصاب وان فقده فقد أخطأ فلا خطأ مع وجدان الدليل ولا اصابة مع فقدانه فالخطأ ابتداء وانتهاء لا محالة فقوله فلا خلاف فى هذا المذهب فى ان المخطئ ليس بآثم انما الخلاف فى انه مخطئ ابتداء وانتهاء لا يصح انما الخلاف فى مذهب من يقول بالخطا وجعل قوله فى هذا المذهب اشارة الى مذهب من قال بالخطا دون خصوص ما سبق من قوله والمختار بعيد جدا وتخصيص عدم الخلاف بهذا المذهب لان الخلاف واقع فى مذهب من قال ان الدليل قطعى لانه حكم بان المجتهد مأمور بطلبه فاختلف فى استحقاق المخطئ الخطاب ووجوب بعض حكم القاضى بالخطا (قوله الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة أو الفتيا) بضم الفاء كالفتوى ومعناه ما أفتى به الفقيه وقد يفتح فى قوله ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة انه كان تفهيم سليمان بمحض لطف الله من غير أسباب اجتهاد ارهاصا لنبوته فلذا خصص نسبة تفهيمه الى ذاته وقد يجاب بان المراد بتفهيمها تفهيم أوفقها وأحقها وفيه انه بعيد عن ظاهر النظم وانما قال والثانى الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطا بحيث صارت متواترة المعنى لان ما لم يبلغ حد التواتر لا يصلح للاستدلال على الاصول والثالث من الادلة دليل الاجماع واليه أشار بقوله وقد أجمعوا وهذا الدليل مبنى على اثبات ان القياس مظهر لا مثبت والا فعند الخصم القياس مثبت ويرد بأن الحكم الاجتهادى أعم من الثابت بالنسبة بالقياس أو بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف فى اتحاد الحق أو تعدده جار فى الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف ويدفعه ان القول بتعدد الحكم فى غير القياس وبوحدته فيه خلاف الاجماع واذا ثبت وحدته فى صورة القياس بالاجماع ثبت فى الكل به فافهم والرابع من الادلة الاستدلال بالمعقول وهو انه لا تفرقة فى العمومات الواردة فى شريعة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بين الاشخاص فى النصوص فالظاهر ان يكون الثابت بالاجتهاد مثله وبهذا اندفع ما قيل من أنه ان أريد

اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو يكون وحينئذ اما أن لا يكون من الله عليه دليل أو يكون وذلك الدليل اما قطعى أو ظنى فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظنى ان وجده المجتهد أصاب وان فقده أخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا بل مأجورا فلا خلاف على هذا المذهب فى ان المخطئ ليس بآثم وانما الخلاف فى انه مخطئ ابتداء وانتهاء أى بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ أبى منصور أو انتهاء فقط أى بالنظر الى الحكم حيث أخطأ فيه وان أصاب فى الدليل حيث أقامه على وجهه مستجمعا لشرائطه وأركانه فأتى بما كلف به من الاعتبارات وليس عليه فى الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التى مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ وجوه الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة أو الفتيا ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة لان كلا منهما قد أصاب الحكم حينئذ وفهمه الثانى الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطا بحيث صارت متواترة المعنى قال عليه السلام ان أصبت فلك عشر حسنات وان أخطأت فلك حسنة وفى حديث آخر جعل للمصيب أجرين وللمخطئ أجرا واحدا وعن ابن مسعود ان أصبت فمن الله والا فمنى ومن الشيطان وقد اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضا فى الاجتهادات الثالث ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد أجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير الرابع انه لا تفرقة فى العمومات الواردة فى شريعة نبينا عليه السلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة أو الصحة والفساد أو الوجوب وعدمه وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا

وغوره الى قعر الارض (قوله والضمير للحكومة أو الفتيا) هى بضم الفاء اسم كالفتوى وبمعناه روى ان غنم قوم أفسدت ليلا زرع قوم فحكم داود عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا أرفق بالفريقين وهو أن يدفع الحرث الى أرباب الشاة يقومون عليه حتى يعود الى هيئته الاولى وتدفع الشاة الى أهل الحرث ينتفعون بها ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وحكم بذلك واعترض على هذا الدليل بانه يحتمل ان يكون التخصيص لكون ما فهمه سليمان عليه السلام أحق كما يشعر به قوله غير هذا أرفق (قوله وقد أجمعوا على ان الحق الخ) اعترض عليه بأن الاجماع فى الحكم الغير الاجتهادى والبحث فى الاجتهاديات فلا تقريب على ان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر (قوله لا تفرقة فى العمومات) اعترض عليه بانه ان أريد عدم الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادى فلا تقريب وان أريد

التلويح في شرح التنقيح (ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة) أما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة وأما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه الاول ان الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية أرأيتك هذا الذي كرمت علي وأنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس الثاني ان كل واحد من أهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الآية ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقي معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف أشق وأدخل في الاخلاص فيكون أفضل وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه * الاول ان الملائكة أرواح مجردة كاملة بالفعل مبرآت عن مبادي الشرور

بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو أول المسئلة (قوله فلوجوه الاول ان الله أمر الملائكة الخ) الوجهان الاولان يفيدان تفضيل رسل البشر اذ لا قائل بالفضل بين آدم وغيره لا تفضيل العامة (قوله وقد خص من ذلك بالاجماع الخ) فاما ان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء عليهم الصلاة والسلام فيفيد تفضيل الرسل فقط واما ان يخص من العالمين رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة على عامة الملائكة لكن الثاني أولى اذ من قواعدهم ان حمل اللفظ الاخير على المجاز أولى من حمل الاول لئلا يكون كنزع الخف قبل الوصول الى شط النهر (قوله أشق وأدخل في الاخلاص فيكون أفضل) وقد قال النبي عليه السلام أفضل الاعمال أحمزها * فان قلت للملائكة في مقابلة عمل البشر صفات فاضلة يضمحل فضل العمل في جنبها * قلت هذا الادعاء مما لا يقبل في حق الانبياء عليهم السلام وبه يظهر ان هذا التوجيه أيضا يفيد تفضيلهم فقط وان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم *تمت حاشية العلامة الخيالي*

الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فلا تقريب وان أريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو أول المسئلة نعم يتجه انه لا يفيد اليقين وغاية ما يفيده الظن وقوله في شرح التنقيح فيه ان الاوضح في شرح التوضيح (قوله ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة) نبه على ان المراد بقولهم خواص البشر أفضل من خواص الملك الرسل والمراد بالعوام ماسوى الرسل من أتقياء المؤمنين وأما العصاة فلا يفضلون على الملك أصلا والدليل الاول لا يفيد الا تفضيل آدم عليه السلام على رسل الملائكة وتفضيله على سائر الرسل بناء على انه لا قائل بالفضل وبعد اتمامه انما يتم لو كان المأمور بالسجدة جميع الملائكة لا الملائكة السفلية لكن الظاهر الجميع والمسئلة مما يكتفى فيها بالظن والاستدلال الثالث أيضا مبني على عدم الفضل والا فلا يشمل جميع الانبياء ولا جميع عوام البشر وأورد عليه انه اما أن يراد بآل ابراهيم وآل عمران الانبياء فقط فلا يفيد تفضيل عامة البشر على عامة الملك واما أن يراد بالعالمين غير رسل الملائكة فلا يفيد تفضيل الانبياء على رسل الملائكة ويدفعه ماذكره الشارح من قوله وقد خص ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فان حاصله انا لا نخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين بل نفضل الجميع على جميع العالمين ونخص من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة لكن المورد لم يتنبه لما ذكر وقوله ولا خفاء في أن هذه المسئلة ظنية الخ دفع لما يتجه من أن بعد تخصيص البعض من الحكم بالاجماع ان الدلالة صارت ظنية لأن الدليل عام مخصوص البعض والوجه الرابع أورد عليه ان الملائكة لهم صفات فاضلة في مقابلة عمل الانسان وأجيب بأن ذلك بالنسبة الى الانبياء ممنوع الا انه يلزم أن يختص الدليل بالانبياء أو نقول ذلك المنع متجه في عامة الملك بالنسبة الى عامة البشر أعني أتقياء المؤمنين أيضا فيتم الدليل على عمومه على ان عدم القول بتفضيل الرسل على الرسل وبعدم تفضيل العامة على العامة مما يتم به الدليل فافهم (قوله وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة) وهو أبو عبد الله الحليمي والقاضي أبو بكر والقول بأن التعليم من الله والملائكة هم المبلغون خلاف الظاهر ويستلزم أن لا يكون المتعلم من يعلمه شخص الا متعلما من الشخص والجواب بان الترقي بذكر الملائكة المقربين ليس لفضلهم على عيسى عليه السلام عند الله بل لمرتبتهم عليه في التجرد ونفي الولادة والقدرة على الافعال العجيبة يرده وصف الملائكة بالمقربين فانه يشعر بان الترقي باعتبار تقربهم الى الله تعالى الا أن يقال الوصف لتعيينهم واخراج غير المقربين فان المقربين هم الذين يقدرون على الافعال العجيبة * نحمدك يا من وفقتنا لاتمام هذه الفوائد * ونسألك ان تجعلها ذريعة لاحكام العقائد * وتجعل كل حرف منها قائدا الى الجنة بعد قائد * ونصلي على نبيك الى الابد زائدا على زائد * يا محمود كل حامد * ويا مقصود كل قاصد * لا تكلنا الى أنفسنا طرفة عين فيصير صائدنا الشيطان الحاسد

والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على أصول الفلاسفة دون الاسلامية * الثانى ان الانبياء مع كونهم أفضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى وقوله تعالى نزل به الروح الامين ولاشك ان المعلم أفضل من المتعلم والجواب ان التعلم من الله والملائكة انما هم المبلغون * الثالث انه قد اضطرب فى الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وماذاك الا لتقدمهم فى الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم فى الوجود أولان وجودهم أخفى فالايمان بهم أقوى وبالتقديم أولى * الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح أن يكون عبدالله ولا الملائكة المقربون فان أهل اللسان يفهمون من ذلك أفضلية الملائكة من عيسى عليه السلام اذ القياس فى مثله الترقى من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل بين عيسى عليه السلام وغيره من الانبياء والجواب ان النصارى استعظموا المسيح بحيث يرتفع من ان يكون عبدا من عباد الله بل ينبغى أن يكون ابنا له سبحانه لانه مجرد لا أب له وقال تعالى ويبرئ الاكمه والابرص ويحيى الموتى بخلاف سائر عباد الله من بنى آدم فرد عليهم بأنه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو أعلى منه فى هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم ويقدرون باذن الله تعالى على أفعال أقوى وأعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى فالترقى والعلو انما هو فى أمر التجرد واظهار الآثار القوية لا فى مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على أفضلية الملائكة والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

نحمدك يامن توحدت فى ذاتك وصفاتك وتنزهت عن سمة النقصان ومشابهة مخلوقاتك ونستقدرك بقدرتك الباهرة ياذا العرش المجيد على القيام بواجب شكرك على نعمك السابغة سيما نعمة الايجاد والتوحيد ونصلى ونسلم على البشير النذير الداعى اليك باذنك السراج المنير سيدنا محمد المبعوث بالملة الحنيفية والدين القويم وعلى آله وأصحابه الذين جاهدوا ونصروا وتلقوا أوامره بالتسليم ﴿وبعد﴾ فقد تم شرح العلامة المحقق وتصنيف الفهامة المدقق الذى ليس له فى رسوخ قدمه فى العلوم ثانى رب البلاغة والبراعة المولى سعد الدين التفتازانى على متن العقائد النسفية لنجم الدين أبى حفص عمر بن محمد النسفى مذيلا بالحاشية التى كاللآلى للعلامة المحقق المولى الخيالى ومزين الهوامش والطرر بشرح العلامة العصام الغرر * وهذا الطبع الجميل الباهر والصنع الجليل الزاهر على ذمة (حضرة السيد مصطفى البابى الحلبى وأخويه) بمطبعة الراجى من الله كمال الوفا حضرة محمد أفندى مصطفى فى أواخر شهر ربيع الاول سنة ١٣٢١ هجريه على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التحيه